منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET
https://twitter.com/SourAlAzbakya

أبحاث
المؤتمر الإقليمي الأول
للمجموعة الأوربية العربية للبحوث الاجتماعية

المحرر
مراد وهبه

١٩٨٧

الناشر
مكتبة الأنجلو المصرية
١٦٥ شارع محمد فريد القاهرة

منتدى سور الأزبكية

WWW.BOOKS4ALL.NET

https://twitter.com/SourAlAzbakya

https://www.facebook.com/books4all.net

منتدى سور الأزبكية
www.BooksHallnet

أبحاث
المؤتمر الإقليمي الأول
للمجموعة الأوربية العربية للبحوث الاجتماعية

٢١ ـ ٢٤ نوفمبر
١٩٨١ ـ القاهرة

المحرر

مراد وهبه

١٩٨٧

الناشر
مكتبة الأنجلو المصرية
١٦٥ شارع محمد يزيد القاهرة

لنفس المحـــرر :

- المذهب فى فلسفة برجسون ، مكتبة الأنجـــلو المصرية ، القاهرة ، الطبعة الثانية ١٩٧٨
- قصة الفلسفة ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ، ١٩٨٥
- مقالات فلسفية وسياسية ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، الطبعة الثانية ١٩٧٧
- المذهب عند كانط ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، الطبعة الثانية ١٩٧٩
- محاورات فلسفية فى موسكو ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ، الطبعة الثانية ١٩٧٧
- المعجم الفلسفى ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ١٩٧٧
- يوسف مراد والمذهب التكاملى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٤

رقم الايداع ٢٤٥١ / ٨٧
الرقم الدولي ٥ ـ ٠٥٣١ ـ ٠٥ ـ ٩٧٧

الفهـــــرس

الصفحة

كلمات افتتاحية

عبد القادر الزغل
رئيس الـ (م أ ع ب أ)

توماس كوشينفسكى
ممثل مؤسسة كونراد اديناور بالقاهرة
مراد وهبـــة
الممثل الاقليمى لـ (م أ ع ب أ)

أبحـــاث المؤتمر

التبادل الثقافى فى اطار المجتمع الدولى المعـاصر . . ١
بسام طيبى (ألمانيا الغربية)

الحـــق فى التبـــاين ٥
انطوان نصرى مسره (لبنان)

التسامح الثقافى فى مجتمع حضرى مصرى . . . ٢١
سيد عويس (مصر)

التنظيمات وانعكاساتها على لبنان ٣١
أنطـوان الحكيم (لبنان)

التسامح كأمر فلسفى ٤٣
اندريه مرسييه (برن)

الأيديولوجيا والتسامح الثقافى ٦١
روبرت شبريانى (ايطاليا)

الصفحة

أورشليم الجديدة ٧٧
منى أبو سنه (مصر)

صور الأبنية الطائفية والصراع فى لبنان ٩٣
سليم نصر (لبنان)

التسامح : هل هو مفهوم محايد ؟ ١٠٣
على أومليل (المغرب)

أزمة المشروعية والتسـامح الثقافى ١١٣
أوللا برجرود (السويد)

التحير ـ السلطة ـ الثقافة ١٢٥
توليو تنتورى (ايطاليا)

الثقافة ، الدين ، التسامح ١٤٥
ا٠س٠١٠ سبانج (فلسطين)

التسامح والدوجماطيقية . . . . . .
مراد وهبـه (مصر)

حوار المؤتمر ١٥٩
منى أبو سنه (مصر)

هذا هو المؤتمر الاقليمي الأول
لـ (م ا ع ب ا) بتنظيم من السكرتير
الاقليمي للمشرق العربي (مراد وهبه)
وبرعاية مؤسسة كونراد أديناور

كلمـــات افتتـــاحية

عبد القـــادر الزغل

رئيس الـ (م ا ع ب ا)

سيداتى ســـادتى

لقد دعينـا نحن المجموعة الأوربية العـربية للبحوث الاجتماعية لمدة أربعة أيام لبحث قضية « التسامح الثقافى » ٠

واختيار مجموعتنا لهذه القضية ليس تدريبـــا عقليـا ، ذلك أننـا ، كمجموعة ، مذ:مسون فى مشكلة التسامح مع مراعاة أن مجموعتنا هى مجموعة مزدوجة الثقافة ٠

ونحن ، مثل أية جمعية علمية دولية ، على دراية بما هو مشترك بيننا : فنحن ننشغل مهنيا بالعـــلوم الاجتمـــاعية ٠ ولكننا ، بخـــلاف الجمعيات الدولية ، على دراية بأبعادنا الثقافية ٠

وأغلب الظن أنها المرة الأولى التى فيها تختار مجموعتنا ، قضية علمية هى ، فى نفس الوقت ، قضية تشكيلها ووجودها وتركيبها ٠

ان مفهوم التسامح ينطوى على مفهوم التباين ٠

ومفهوم التباين اقرار بالحق فى التباين ، وهو ماقد يعنى اللامبالاة أو الرفض أو استحالة التفاهم ٠٠ التســامح ممكن أما التفـاهم فممكن ألا يكون ٠ والتفاهم غير ممكن من غير تباين ٠ ولكن ، فى نفس الوقت ، كيف يمكن التفاهم ، اذا كان التباين قد يعرقل التفاهم أو يمنعه ؟

وما هو تأثير التسلسل الوظيفى والسلطة على نوعية التفاهم ٠ هذا مع ملاحظة أنه ليس ثمة مجتمع بدون تسلسل وظيفى وبدون سلطة ٠ ولكن ماهو تأثير التباينات الثقافية على العلاقة بين الثقافة والسلطة ؟

وكيف يكون التباين ، وهو الشرط الضرورى للتفاهم ، مانعا للتفاهم ؟

ثمة مرحلتان فى مواجهة مفاهيم التباين الثقافى والسلطة والتسامح· المرحلة الأولى تجريدية أما المرحلة الثانية فنتنـــاول فيها هذه المفاهيم من حيث الجمـاعة والبنية والمشروع · ومعنى ذلك أننـــا نواجه مشكلتين : مشكلة عقلية ومشكلة تنظيمية ·

وختاما أشكركم على حسن استماعكم ·

توماس كوشينفسكى

ممثل مؤسسة كونراد أديناور بالقاهرة

سيداتى ســـادتى

باسم مؤسسة كونراد اديناور أرحب بكم فى القاهرة وأتمنى لكم اقامة طيبة ومناقشات مثمرة ٠

وكممثل لهذه المؤسسة التى ترعى هذا المؤتمر ليس من حقى التعليق على القضية التى هى موضع مناقشة هذه المجموعة من العلماء المتخصصين فى هذا المجال ٠

ومما لاشك فيه أن قضية هذا المؤتمر عن « التسامح الثقافى » لهـــا أهمية بالغة فى اطار التطورات الحديثة فى هذه المنطقة ٠ بل ان ما يحدث فى ايرلنده الشمالية وبلجيكا له علاقة بهذه القضية ٠ ولهذا فان القضايا المثارة فى هذا المؤتمر لن تكون مجرد قضـــايا علمية محضـــة ، بل ذات اهتمام جماهيرى ٠

ان تركيب هذه المجموعة الأوربية العـــربية يضيف بعدا جديدا الى قضية المؤتمر ، وهو طرح التسامح ليس فقط بين الجماعات فى داخل الشعب الواحد أو الأمة الواحدة ، ولكن أيضا بين اقليمين متباينين ثقافيا تمام التباين ولكنهما يتقاربان رويدا رويدا ٠

ان القضية الأســـاسية فى « التسامح الثقافى » هى فى القدرة على التباين ٠ والمراقب ، فى الوقت الراهن وبالأخص فى وسائل الاعلام ، غالبا مايلاحظ أحكاما مبتسرة ٠ وهذه ظاهرة بالغة الخطورة لأنها قد تكون عقبة أمام « التسامح الثقافى » ، بل ان المراقب يلاحظ أن وصف الانسان لقضايا جماعته أو بلده ، ولبلد الآخرين هو وصف محصور بين «الأبيض والأسود» ، بمعنى أن قضاياه ايجابية على الدوام وقضايا الآخرين سلبية باستمرار ٠

وسمة الأحكام المبتسرة والمتحيزة لوسائل الاعلام قد تفضى الى سوء

فهم وبالتالى الى نقيض التسامح الثقافى · وهى تؤثر ، الى حد بعيد ، فى العلاقات الأوربية العربية · ومن الشائع والمعروف أن معرفة كل من الاقليمين عن الآخر ضئيلة وأن المعلومات أحادية الجانب هى السائدة · وغالبـــا ماتكون التقارير محصورة فى وقائع تتفق وهذه الأحكام المبتسرة ·

ولهذا فان من مسئولية هذه المجموعة الأوربية العربية ازالة التحيزات بحيث يمكن للاحترام المتبادل والتسامح أن يوجها التقارير والعلاقات بين الاقليمين · وأغلب الظن أن هذا النداء من الواجب توجيهه الى الأوربيين أكثر من توجيهه الى العرب · فسوء الفهم فى أوربا تجاه العرب والاسلام فى حاجة الى تصويب · وعلى العرب أن يتساءلوا عما اذا كان فهمهم لأوربا فى حاجة الى مثل هذا التصويب ·

وأعتقد أنه من المشروع لى ، كضيف على مصر ، الاهتمام بالوضع فى هذا البلد فى اطار التسامح الثقافى · فالأحداث الأخيرة التى حدثت فى مصر يمكن اعتبارها نموذجا فى هذا الاطار ، فى العالم العربى · وأنت يمكنك الالتقاء بأناس مثلهم الأعلى يقوم فى معارضة التسامح الثقافى · وهذه الظاهرة متفشية فى العـــالم برمته · ومع ذلك فتفكير الأغلبية ومسلكها لا يحتمل الجدل ، فهو فى صالح التسامح الثقافى · فالجماهير لا تلتف حول القيادات التى تتبنى سياسة التعصب · ومؤتمر كهذا ينعقد فى هذا المكان وهذا الزمان يؤكد هذه الحقيقة ، وقد تشكك بعض المشاركين فى انعقاد هذا المؤتمر · وقد كان بالفعل ثمة تشكك ، وقد تأجل هذا المؤتمر · وقد كان الفضل فى ازالة هذه الشكوك للبروفسير وهبه · وأعترف أننى تعلمت منه الشىء الكثير فى اعداد هذا المؤتمر وفى هذه الفترة الوجيزة منذ وصولى الى القاهرة فى أول سبتمبر من هذا العـــام · ان البروفيسير وهبـــه ثرى الخبرة بمنطقته العربية وكثيرا ما واجه صعوبات من هذا القبيل · ومن له خبرة فى مجال تنظيم المؤتمرات يعلم هذه الصعوبات · فاذا ما واجهتم مضايقات تذكروا ماقلته لكم ·

ان تنظيم المؤتمر ليس مسئولية المنظم فحسب ، بل ان نجاح المؤتمر يستند الى استجابة المشاركين · وهذه الاستجابة ، للأسف ، لم تكن دائما على نحو ماكنا نتوقع ·

ولهذا فقد أصبح واضحا أن الـ (م ا ع ب ا) فى حاجة الى تطوير ٠ وكلى أمل فى معرفة الوسائل التى تزيد من فاعلية هذه المجموعة وذيوعها ٠

وأخيرا اسمحوا لى أن أعبر عن عميق شكرى للبروفيسير وهبه لتنظيمه هذا المؤتمر ، وللجهد الذى بذله ، كما أنى أعرب عن عميق شكرى للدكتورة منى أبو سنه ٠

مـــــراد وهبه

السكرتير الاقليمى لـ (م ا ع ب ا) للمشرق العربى

سـيداتى ســـادتى

انه لشرف عظـيم أن أرحب بـكم فى مصر وفى أول مؤتمـر اقليمـى لـ (م ا ع ب ا) ٠

وقد تم اختيار قضية « التسامح الثقافى » فى ضوء الأحداث الجارية التى لم يفلت من تأثيرها أحد ٠

أيهـا الزملاء :

أنتم مكلفون ، بفضل ماتتمتعون به من مكانة أكاديمية متميزة ، بمهمة التفكير نقديا فى قضية ليست جديدة ومع ذلك لها أهمية خاصة فى العـالم الحديث لسببين :

السبب الآول أن القضية المختارة تتجاوز التناول التقليدى للتسـامح على أنه دينى فحسب ٠

والسبب الثانى أن هذه القضية هى المدخل الرئيسى الى تقدم المجتمعات، ومع ذلك فأنا أعتقد أن هذا المؤتمر سـيواجه مفـارقات شتى ٠ فمثلا ، التسامح اللامحدود يدمر التسامح ، ومن المعروف تاريخيا أن الابداع افراز من التعصب ٠

وأيا كان الأمر ، فأنتم ، أيها الزملاء النوابغ ، مكلفون بالبحث عن وسائل تجنب هذه المفارقات أو تجاوزها ٠

شـكرا لـــكم ٠

أبحـــــاث المؤتمر

التبادل الثقافى فى اطار المجتمع الدولى المعاصر

هل الاحياء الثقافى عقبة أمام التسامح الثقافى ؟

بسام طيبى (ألمانيا الغربية)

ان عالم اليوم يمكن تعريفه بأنه مجتمع عالمى بحكم تداخل تركيباته ، وكثافة شبكة الاتصالات والمواصلات · فقد نشأت تركيبة شبكة المواصلات فى القرن التاسع عشر ؛ وهى الآن تربط بين أمم اليوم ·

ولكننا نلاحظ اليوم علامات على تكوين جيتو ، وعلى انفصال أجـــزاء من هذه التركيبة · وفهم هذه العلامات يستلزم عرضا تاريخيا موجزا · ان عالم اليوم هو ثمرة التأثير الأوربى فى مختلف المستويات ، ليس فقط فى المجالات الاقتصادية والثقافية ، بل كذلك بفضل الاتصالات والمواصـــلات الحديثة التى أدت الى بزوغ العلاقات الدولية ·

وقد لاحظنا فى السبعينيات حركة تمرد ضد سيطرة الثقافة الغربية وبالتالى السيطرة الاقتصادية فى المناطق الجغرافية المســـماة « بالعالم الثالث » · وقد وضعنا العالم الثالث بين قوسين لأنه ليس عالما متجانسا · وقوة هذه الحركة مردودة الى الطبقات الاجتماعية التى تلقت تعليما غربيا · وقد لازم انتشار التأثير الأوربى التغلغـــل الثقافى أو ما يمـــكن تسميته « بالتثاقف » ، أى الاحتكاك الثقافى · ونحن نؤثر لفظ التثاقف على لفظ الاحتكاك الثقافى ، لأن الاحتكاك الثقافى وارد بين مختلف الاجناس ، بينما التثاقف هو ظاهرة العصر الخالقة للمجتمع العالمى · أما ظاهرة العودة الى الأصول ، والتمرد على السيطرة الأوربية التى نشأت فى السبعينيات فهى مضادة للتثاقف · وبالتالى يمكن تسميتها بالتثاقف المضاد ·

ومن أجل مزيد من الفهم لهذه الظاهرة فأنا أحيل القارىء الى ثلاث نقاط مطروحة فى كتابى عن الاسلام (بسام طيبى ، أزمة الاسلام الحديث ، ميونخ ١٩٨١ ، ج ٢٢٨ ، ص ٥٩ وما يتبع) · والمراحل الثلاث التالية ان هى الا اعادة بناء التغلغل الأوربى فى انحاء العالم ·

١ - المرحلة الأولى تمتد حتى ثلثي القرن التاسع عشر · في هـذه المرحلة حاول المواطنون الحد من التغلغل ، ومضاعفة الفاعلية الثقافية لمقاومة التدخل الأجنبي ·

٢ - ومع ذلك فقد وهنت المقاومة في المرحلة الثانية لأن التغلغل الاقتصادي أعقبه التغلغل الثقافي ولزم عن ذلك تبني الأفكار الغربية ، ونشأت نخبة تتحدث وتفكر ، على النمط الغربي ، من حيث الشكل والمضمون ·

٣ - ولكن حين اشتد الصراع بين الشمال والجنوب ، وحين انحسرت ظاهرة التغريب في المجال الثقافي كانت مهمة التغيير محصورة في القادة وليس في الأبنية الاجتماعية ، حيث تجددت الدعوة الى العودة الى الأصول الثقافية لبث الحياة في الثقافة الوطنية كبديل عن الثقافة الأجنبية ·

هذه هي التيارات التي تشكل ظاهرة عامة في العالم الثالث منذ السبعينيات ·

ويمثل القسم الاسلامي من المجتمع العالمي نموذجا طيبا لبيان التطورات التي أصبحت واضحة للعيان منذ « صدمة ايران » · ولكننا لن نعرض لهذه التطورات ، في هذا البحث ، اذ هي مطروحة بتفصيل في كتابنا عن الاسلام· ونقصر مهمتنا هنا على التساؤل عما اذا كانت الأسلمة عودة الى الأصول أو الى تكوين جيتو · وهو تساؤل هام في مجال التفاهم الدولي حيث يمثل القسم الاسلامي من المجتمع العالمي ما لا يقل عن أربعين أمة يقطنها سبعمائة مليون ·

وحركة الأسلمة تهدف الى أن يكون الاسلام قوة سياسية كايديولوجيا سياسية لمحاربة النفوذ الأجنبي ·

وفي الماضي كانت الخاصية البارزة للتفاهم الدولي في المجتمع الدولي قائمة بين الأوربيين وغير الأوربيين ، كما كانت قائمة من خلال اللغة الأوربية شكلا ومضمونا · وفي عبارة أخرى يمكن القول بأن هذا التفاهم كان احادي الطابع ، أي لم يكن ينطوي على أي تبادل ثقافي · ان العودة الى

الأصول الثقافية من شأنها أن تدعم الهوية الثقافية للشعوب غير الأوربية ، وأن تسهم فى تطور هذه الأمم ، خاصة فى المجالات الاجتماعية والاقتصادية ٠

بيد أنه ليس فى الامكان اعتبار العودة الى الأصول الثقافية ذات أثر طيب اذا كانت مثيرة لكراهية الأجنبى ، وملهبة للمشـــاعر الشوفينية ٠ ان اسلام اليوم فى مختلف أنحاء المعمورة يدعو الى (الحل الاسلامى) كبديل لجميع الايديولوجيات ، بل هو مصمم على استبعادها ، ومتضمن لنزعة قوية تجاه تكوين جيتو بالاضافة الى العودة الى الأصول الثقافية ٠

وثمة سؤال لابد أن يثار فى ختام هذا البحث :

ماذا يمكن عمله لاحباط النزعة تجاه تكوين جيتو ، ولتحسين التبادل الثقافى (التفاهم الدولى) ؟

ان النزعة تجاه تكوين الجيتو وثيقة الصلة بتزايد الصراع بين الشمال والجنوب ٠ ان رسم سياسة للتنمية من أجل حل هذا الصراع قد يسهم فى احباط هذه النزعة ٠ ولكن ما يبدو فى الأفق أن ليس نهاية لهذا الصراع ٠ وكل ما يمكن عمله هو اذابة هذه النزعة ٠ وفى مجال التربية الشعبية يمكن لوسائل الاعلام أن تساعد الأوربيين على فهم الثقافات غير الأوربية ، ومن ثم على حثهم على تفهم أن التحديث لا يعنى قهر الثقافة الوطنية لآســـيا وافريقيا ، وانما يعنى تكييفها لعصر العلم والتكنولوجيا فى اطار المجتمع الدولى ٠

الحــق فى التبـــاين

تحليل نظرى وتجريبى لوسائل التسامح ومستقبله فى الشرق الأدنى العربى

انطوان نصرى مسره (لبنان)

ان اعلان حقوق الانسان فى صيغته العامة للحقوق ولرفضه أى تمييز دينى أو عنصرى أو جنسى يعدد الحقوق والتباينات بين الناس من غير ذكر لحق التباين • وهو الحق الذى يمكن أن يكون ، فى المجتمعات المتعددة ، مولدا للاتسامح ، أو على الضد من ذلك ، مولدا للغنى الثقافى فى حالة التسامح المتبادل •

ان التباينات ، فى المجتمع المتعدد ، ليســـت تباينات فى الاراء ، بل تباينات ثقافية • والتباينات فى الآراء متحركة بمعنى أن معارض اليوم قد لا يكون كذلك غدا ، فى حين أن التباينات الثقافية لها حدود مرسومة تتميز بالصلابة والاستمرار والدوام دون أن تكون حتما نزاعية •

واذا كان التباين معطى طبيعى للانسان ، والتسامح اقرارا بشرعية التباين فمعنى ذلك أن التجمعات الاجتماعية ذات الهويات السياسية المتشابهة فى المجتمعات المتعددة ، محكوم عليها بالتسامح المتبادل وبذلك يتميز المجتمع السياسى بالنزعة السلمية والديموقراطية • ان الحق فى التباين وشرعيته هو الحد الأدنى للديموقراطية ، ومن غير هذا الحد الأدنى ليس ثمة ديموقراطية• والفكر السياسى العربى ، من حيث أنه يهتم بالبحث عن التماثل والتضامن والتوافق ، ويعرض عن البحث عن الاقليمية ، فانه لا يغامر بتفسير الواقع المعقد الذى تفضى معرفته الى وضع سياسة ضرورية لتحقيق التضامن أو الوحـــــدة •

ان الحق فى التباين يتميز عن « ايديولوجية التباين » التى يتحدث عنها سليم نصر والتى هى أيدولوجية تنمى الانقسامات ، ومن ثم تغــذى

اللاتسامح • ان شرعية التباين كأساس للنظام السياسى محفور فى طبيعة النموذج التعايشى اللبنانى • بيد أن ايديولوجيا التباين لها وظيفة اجتماعية متباينة وهى تنمية الانقسامات • ورفض التباين هو الذى يغذى ايديولوجية التباين •

ان الحق فى التباين ، وان كان يعنى تشخص الحياة وتنمية الحرية الفردية ، فانه يتعارض مع الميل الى التوافق الذى تتطلبه السلطة فى المجتمع السياسى الحديث • ذلك أن السياسة تشجب التعدد لأنه يحد من اتخاذ القرار ويضعف السلطة • ان الحق فى التباين ، فى المجتمعات المتعددة ، هو المتحكم فى المؤسسات وفى السلوك سواء كانت متسامحة أو غير متسامحة • ان الحديث عن هذا الحق يعنى شيئا من الحرية ولكنـــه يعنى كذلك الحد من الحرية ، ذلك أن الحق الذى يكون عاجزا عن منع اساءة استخدامه يتحول هو نفسه الى مسىء للحق • ان المبالغة فى التسامح ليست الا الفوضى • ومن ثم فان معضلة المجتمع السياسى المتعدد فى مواجهة قضية التباين الثقافى هى على النحو التالى : كيف يوفق التسامح الثقافى بين الحق فى التباين ، ولزوميات استقرار السلطة وفاعليتها ؟

أولا : العوائق الفكرية للتسامح ازاء التباينـــات فى لبنان والشرق الأدنى العربى •

فى الامكان دراسة عوائق التسامح ازاء التباينات من وجهة سيكولوجية أو اشكالية ، ذلك أن التسامح قريب الصلة بهذه المجالات من حيث أنه نهاية المطاف الثقافى للانسان فى المجتمع ككل • ومهمتنا ، فى هذا البحث ، دراسة هذه العوائق فى المجتمع اللبنانى والشرق الأدنى العربى •

ثلاث نظريات « سالبة » ازاء التباينات فى لبنان :

رفض المثقفون اللبنانيون على اختلاف اتجاهاتهم « النظام الطائفى » ، على الرغم من أن النظـــام اللبنانى يقر ، فى أساســـه ، الطوائف ويقر مشروعيتها • فكل من اليمين واليسار اللبنانى ـ ان جاز استخدام هـــذا التصنيف ـ ينتهى الى نتيجة مخالفة للمقدمة ، ومخالفـــة لطبيعة التفكير الايديولوجى لهذه النخبة • فهذه النخبة التى من مهمتها « عقلنة » المعطيات

الاجتماعية التاريخية تصوغ رأيها على النحو التالى : ليس ثمة طوائف فى لبنان ، أو بالأدق ، ينبغى ألا توجد طوائف فى دولة عصرية • وثمة طرق ثلاثة تفضى الى هذه الصياغة •

(أ) ان نظرية الطوائف من حيث هى ظاهرة مدسوسة من الأجنبى المستعمر لا تفرق بين التطور الاجتماعى التاريخى للظاهرة والوجه السياسى للاستغلال والتسييس • فلكل بلد عوامل نزاعية مسيسة لا يخلقها الأجنبى ، وانما يستثمرها • فاذا لم يكن ثمة طوائف فى لبنان فثمة ظواهر أخرى ـ قد تكون أقل فى الحدة النزاعية ـ يمكن أن يستثمرها المستعمر • ويعارض ايليا حارق هذه النظرية بقوله ان الظاهرة الطائفية فى لبنان انتاج بلدى مثل الكشك والأورمة •

(ب) نظرية الطوائف ـ طبقات ذات نفحة ماركسية ، أى أنها تؤثر التناول الاقتصادى على التناول الثقافى • ترى أن التباين الطائفى ليس الا طبقيا ، وأن الأسباب الخفية للنزاعات الطائفية ذات طابع اجتماعى اقتصادى• وهذه النظرية دعا اليها كل من تصور فى بداية الحرب الأهلية اللبنانية أن النزاع قائم بين « الأغنياء والمحرومين » ، وهم بذلك يتجاهلون البعدين السياسى والدولى لهذه الحرب •

(ج) الطوائف كظاهرة عرضية تقرر وجود « طوائف تاريخية » ومع ذلك تقرر امكان تجاوزها اما لأنها مرتبطة بزمن مضى واما لأنها قابلة للمجاوزة مع الزمن • وهذه النظرية تستند الى الممارسة العملية للنظام حيث تنشد عصور الاصلاح تدعيم الشرعية الطائفية اثر فترات القلاقل والاضطرابات • بيد أن الابحاث العرقية ليست مؤيدة لامكان مجاوزة التباينات الثقافية مع الزمن • وليس لدينا الا امكان تدعيم التضامن وتخفيض حدة النزاعات أو التخلص منها بشرط الاعتراف المتبادل بين التباينات •

فى الشرق الأدنى العربى : الأصولية والوحدة والتباين :

فى الشرق الأدنى العربى العائق الأول هو أن المفهوم الغربى للتسامح ، من حيث أنه ينطوى على الحرية والمساواة بين المواطنين ، يثير الالتباس فى الترجمة العربية ، لأن التسامح بمعنى التسامح المتبادل بروح المساواة

ليس الا قبولا للجماعات الثانوية بشروط ، دون أن يكون اقـــرارا بشرعية وجودها ومساواتها بالجماعات الرئيسية · والأصوليون المسلمون يحذفون ما ليس على شاكلتهم ، وهو أمر يناقض روح الاسلام وممارساته التاريخية ، ويستلزم تجديد الابحاث الاسلامية · بيد أن هذا التجديد ينبغى الا يتم على المستوى النظرى بل المستوى التطبيقى ، فتكون نقطة البـــداية الممارسات التاريخية الواقعية للاسلام على غرار أبحاث محمد أركون ·

والعائق الثانى ازاء الاعتراف بالتباين يقوم فى الأيديولوجية الانصهارية للوحدة · فايديولوجيا الوحدة العربية فى صيغتها الاســطورية ترتد الى الوحدة الالهية والى الماضى ، وهو أمر يناهضه الواقع ، ومن ثم فهو اما أمر مؤجل واما أمر فى مأزق · وهذا الاتجاه الوحـــدوى يفترض الزام الكل بالانصياع بأسلوب قهرى · ومعنى ذلك أن الرؤية الأسطورية ـ الدينية للوحدة ليست رؤية نقية بل انها رؤية مولدة للعنف واللاتسامح · ثم ان المفاهيم المتباينة للتضامن العربى تنحصر فى الاقليمية اذا اســـتبعدت الوحـدة الانصهارية ·· ان نقطة البداية للوحدة الأوربية تقوم فى تبادل المنتجـات الغذائية فى حين أن الوحدة العربية تنشغل بتأسيس السقف الالهى للوحدة قبل تأسيس الباركيه الانسانى ، هذا مع ملاحظة أن الوحدة تشترط الانفتاح على الآخر بشرط التسامح المتبادل ·

وثمة عائق ثالث ازاء مشروعية الحق فى التباين عند العقلية العربية التى تتسم بانيل نحو التلفيقية · فهى عقلية ليست مهيأة لقبول التباين ، ومن ثم فهى على الضد من العقلية الديكارتية · ان العقلنة تنمى تقبل التباين ، أى القدرة على التمييز ، وعلى اقتناص الفوارق الدقيقة · والتباين مدخـل ضرورى الى التأليف الشامل · ويبدو أن تفسير القرآن ، وهو نموذج للتفسير التحليلى ، لا يخصب التعليم فى العالم العربى حيث يفضل أن يكون التفسير تأليفيا عن أن يكون تحليليا · وهذا الأمر مردود الى الخوف من اثارة الروح النقـــدية ·

ثانيا : التنظيم اللبنانى للحق فى التباين :

تتخذ المؤسسات السياسية اللبنانية طريقا معارضا لطريق المنظرين والمثقفين ، ولكنه طريق واقعى ، فثمة طوائف فى لبنان ، وهى مرتبطة بمصير

مشترك ومصالح مشتركة ، ولكنها فى نفس الوقت متباينة · ومثل هـــذا القول مزعج · وكثير من المنظرين يتجنبه خوفا من الاتهامات · ثم هذا التجنب مردود الى خلط هؤلاء المنظرين بين الاطار التجريبى والاطار المعيارى · فهذا القول مطروح فى اطار الوصف السوسيولوجى ، وليس فى الاطار المعيارى·

ان التباينات اللبنانية هى مصدر للنزاع ، وحد لسلطة الدولة المركزية· بيد أن هذه التباينات تشكل ثروة متكاملة · ويبين لنا وائل خير أن الطوائف المسيحية والاسلامية تكمل بعضها بعضا فى النظر الى الله والى الانسان · وهى ، فى جملتها ، تشكل اشعاعا ينير الطريق أمام الحركة المسكونية لا مثيل له فى أى بلد آخر ·

الوسائل المنظمة :

الوسائل السياسية المؤدية الى التعايش السلمى للتباينات كما هو الحال بالنسبة الى الديموقراطية الأوربية ، وشمال أيرلندا ، وبعض دول العـالم الثالث ، مثل ماليزيا وقبرص ونيجيريا واندونيسيا وغانا وعلى الأخص أورجـــواى :

ـــ ان الحكومة توفق بين الشرائح المتباينة وتأسيس ائتلاف واسع أثناء عملية اتخاذ القرار ، فى حين أن النمط البريطانى يعزل الأقلية من السلطة · فاذا كان هذا العزل ديموقراطيا وذا أثر فعال فى مجتمع متجانس لأن الأقلية فى هذا العصر يمكن أن تصبح أغلبية بفضل العمليـة الانتخابية فان الأمر ليس كذلك فى مجتمع متعدد حيث الأقلية محكوم عليها أن تظل أقليـــة ·

ـــ ان الحق المتبادل فى اســـتخدام الفيتو يضـــمن للاقلية حق الاعتراض على قرار تتخذه الاكثرية ·

ـــ ان **النســـبية** بدلا من الأكثرية فى التمثيل البرلمانى كفيلة باعطاء كل شريحة حظها من التمثيل · ومن هذه الزاوية فان التسامح يصبح أمرا مطلقا · فالتنافس الانتخابى ليس فى امكانه أن يضمن لأية طائفة من المقاعد ما يتجاوز النسبة المقررة مهما تكن الدعاية الطائفية · ومعنى ذلك أن التنافس فى الطوائف وليس بين الطوائف ·

ان الاستقلال الذاتى للطوائف نحو شئون محددة يحدد مدى الحرية المسموح بها لكل منها ، مثل الأحوال الشخصية والشئون التعليمية منذ انتهاء الحكم العثمانى ٠

وقد استلزم تنظيم الصراعات الطائفية ممارسة عمليات تكيفية متباينة ٠

السلوك : الراديكالى والاعتدالى :

وثمة سؤال يثار بالنسبة الى الطوائف اللبنانية التى تفيد من الوسائل التنظمية للنزاع فى اطار التسامح الطائفى : هل يتغير هؤلاء بالحدود التى يرسمها لهم المبدأ التوافقى القائل بأن « الحـــدود الخيرة تخلق الجيران الأخيـــار » ؟

ان سلوك هؤلاء لا يتغير بهذه الحدود ، ولكن الخبرة التاريخية تدفعهم الى العودة الى التسامح ٠ فتحليل علاقات القوى والديالكتيك بين الراديكالية والاعتدال داخل النزعات الطائفية يلقى ضـــوءا على حتميـــة طـــريق التسامح المتبادل ٠

ان الراديكالية ضرورية للمحافظة على النظام من حيث أنها قوة مقاومة ضد المحاولات الداخلية والخارجية التى تنشد تغيير الطبيعة الديموقراطية للنظام والاستعاضة عنه بنظام الأغلبية ٠ واذا كان النمط التوافقى فى حاجة الى الاعتدال ، فهو اذن الاعتدال المتبادل فى اطار العقل الجمعى ، أو على الاقل عند القيادات الطائفية التى تحتل مركزا استراتيجيا ٠ واذا كان الاعتدال محصورا فى بعض القيادات وبعض الجماعات فهو اذن ضعيف وضار فى أى موقف نزاعى يعقبه اتفاق سياسى ٠ ومن ثم ففى النظام اللبنانى التوافقى اما راديكالية متبادلة ، سنية ومارونية ، تفضى فى نهاية المواجهة الى لا شىء ، وبالتالى الى العودة الى الديموقراطية ؛ واما الاعتدال الذى ينجم عن خبرة تمثـــل دروســـها جميـــع اللبنـــانيين ٠ ان وظيفـــة الراديكالية ، فى المجتمع السياسى اللبنانى ، مانعة من الانتصار ، أى «لا غالب ولا مغلوب » ، وتفضى بعد تجارب تاريخية الى اعتدال متبادل فى الأبنية الذهنية للشـــعب اللبنانى ٠

الدولة الضامنة للاقليات :

وتلزم من ذلك ملاحظتان : الملاحظة الأولى عن وظيفة الدولة من حيث هى المفاوض الوحيد فى الأوضاع النزاعية ، والملاحظة الثانية عن مدى سلطة الدولة فى الحفاظ على التسامح المتبادل ٠

ان انفجار النزاع اللبنانى هى نتيجة صراع بين فريقين رئيسيين ، تكمن فيهما رغبة دفينة فى الأخذ بنظام الأغلبية دون النسبية ٠ وتنظيم النزاع هو من شأن الأكثرية المعتدلة التى تقوى من استقلالها الذاتى الثقافى والسياسى والعسكرى ، وتخشى فقدان مكتسباتها ، فتتدخل فى الاجراءات النهائية للمفاوضات من حيث هى شرائح رئيسية وليست ثانوية ٠ ولهذا فان فض النزاع مردود الى تصرف الشرائح الثانوية بتفويض من الشرائح الرئيسية ، فى حين أن تنظيم النزاع مردود الى انسحاب الشرائح الثانوية ، وينشأ عن ذلك وضع تكون فيه كل الطوائف أقليات فتضطر الى الالتجاء الى السلطة المركزية كسلطة محايدة وقادرة على انقاذ النظام من أية هيمنة ٠

ولكن السلطة المركزية ، بسبب التوازن المتعدد ، تجد نفسها مضطرة الى التفاوض مع عدة شركاء ، الأمر الذى من شأنه أن يؤخر اتخاذ القرار ٠ بيد أن السلطة المركزية هى وحدها القادرة على التفاوض ٠ وليس فى امكان أى فريق أن يحل محل هذه السلطة الا اذا كان محايدا ، أو فى عبارة أخرى ، الا اذا تخلى عن هويته ٠ ثم ان هذه الكثرة من الفرق يمتنع معها وجود دكتاتور ، أو حتى « دكتاتور مستنير » ٠ واذا التجأ فريق الى القوة لفرض سلطة اقليمية فانه مضطر اما للمحافظة على مكاسبه العسكرية بالقوة ، واما للتخلى عن هذه المكاسب باحثا مع الفرق الأخرى عن قاعدة سياسية تنفيذها يفضى الى التحالف ٠ وهذا يعنى أن الدولة اللبنانية هى المفاوض دائما أبدا ، على الرغم من الحروب الأهلية ، والأزمات ، والتدخل الأجنبى ٠

ان وجود فريق يشكل أغلبية ظاهرة غير مرغوبة ٠ بيد أن الفرق الثانوية تشكل عنصر التوازن وبذلك تخلق موقفا تصبح معه كل الفرق أقليات ويردد الرئيس رشيد كرامى فى تصريح له يوم ٢٩ نوفمبر ١٩٧٥ ، نيابة عن مجلس الوزراء واثر الوساطة الفرنسية للرئيس كوف دى مورفيل ، أن لبنان

مكون من طوائف « هى جميعا أقليات » ، و « له نظام سياسى خاص » · ان التوازن يتدخل فى عملية النزاع التى يرغب فيها كل فريق أن يكون الأغلبية ، وبذلك ينتهى النزاع عند النقطة التى تكون فيها « الطوائف جميعا أقليات » حيث يؤدى التسامح المتبادل دوره المطلوب · وفى عبارة أخرى يمكن القول بأن النزاع ينتهى الى « لا غالب ولا مغلوب » · ومعنى ذلك أن الطوائف ، منذ بداية النزاع ، ليس لديها أى أمل فى أن تكون « غالبة » ، وأنها تنطلق من الحقيقة الواقعية أن « جميع الطوائف أقليات » ·

تجنب المبالغة فى التسامح أو الفوضى :

عن محافظة السلطة المركزية للتسامح المتبادل بين الطوائف ثمة تصور أن الاستقلال الذاتى للفريق قد يفضى الى تقليص مركزية الدولة من أجـــل المحافظة على هذا الاستقلال ·

ولكن مهما يكن تركيب الدولة فهى القاسم المشترك الأعظم : ان الدولة ينبغى أن تكون قوة ضبط والا فان النظام مهدد بالتمزق ، وبالتالى بالانفجار، ومن ثم فان الطوائف ذاتها تتقلص حدودها وسلطتها وتصـــبح مهددة فى نهاية المطاف ·

بدون الدولة المركزية فان التباين لن يكون حقا ، بل اساءة للحق ، والتسامح لن يكون الا تسامحا مفرطا أى فوضى · واليـــك الأسباب وهى ثلاثة ·

١ ـ ان النظام اللبنانى نظام مختـــرق من الخـــارج · واللامركزية المجاوزة للشئون الادارية والثقافية وشئون الأحوال الشخصية بهدف معالجة القضايا السياسية من شأنها التمهيد للتدخل الأجنبى · ان أى تغير يتصور أنه يمكن لأى اقليم فى نظام فيدرالى أن يعقد « اتفاقات اقتصادية وثقافية مع الخارج » يفقد رؤية أن الأقليات فى لبنان ليس لها نفس الامكانات فى هذه المجالات ، وأن أقدام أية أقلية على اجراء من هذا القبيل هو ضد الطائفة ذاتها ، بل هو ضد توازن النظام ·

٢ ـ ان السلطة المركزية ، من حيث هى ممثلة لجميع الطوائف ، هى

المتحكمة فى امتداد الضبط · واذا كان ضعفها يفضى ظـــاهريا الى تقوية السلطة المحلية للطوائف فان من شأن ذلك الاضرار بوظيفة المجتمع ككل ، واضعاف نفوذ كل طائفة على حدة ، وبالتالى تصبح مهددة بالتفكك بدون مؤازرة السلطة المركزية التى تسمح لها بممارسة نفوذها من أجل الصالح العام من حيث أنها عنصر من عناصر الأمة · فبدون الدولة المركزية جميـع الطوائف السنية والشيعة والدروز والمارون مهددة بالتفكك بدرجات متفاوتة ·

٣ ـ ان السلطة المركزية ضمان للتسامح المتبادل ثم انها ، من حيث هى ممثلة للتسامح المتبادل ، تحد من أية محاولة لاحلال نظام الأغلبية محل قانون النسبية · ولهذا فان أية طائفة ليس فى امكانها أن تتجاوز النسبة المقررة لها الا فى حالة ضعف القوة المركزية أو غيابها ·

ولهذا فان السلطة المركزية القوية تلبى حاجة بنيوية للنمط التوفيقى التعايشى ذى الطوائف المتعددة لضبط المبالغة فى التسامح التى هى مرادفة للفوضى · وكما أن الفصل بين السلطات لا ينشد سوى « التحكم فى السلطة بالسلطة » فان السلطة المركزية تحد من المبالغة فى التسامح فى المجتمع المتعدد الطوائف · وقد تصور بعض علماء السياسة أن البنية الفيدرالية تتفق مع الحد الأدنى للدولة · ولكن الدولة المركزية القوية تبزغ من طبيعة النظام الاجتماعى والخبرة التاريخية كضمان لجميع الطوائف من حيث هى كيانات مكونة للامة ·

واذا لم تطرح قضية الحق فى التباين على هذا النحو فمرجع ذلك الى تصور أن الاستقلال الذاتى للطائفة من حيث هو حد « لحسن الجوار » هو نوع من الانحراف أو نوع من الحياة الهامشية · ولكن ليس ثمة مفارقة بين الدولة المرمكزية والاســـتقلال الذاتى الطائفى حتى بالنســـبة الى النمط البريطانى · ان هذا النوع من الاستقلال ، فى لبنان ، يشكل ثابتا فى مجال التعليم الخاص والأحوال الشخصية يتجاوز الحدود الجغرافية فى اطار سلطة مركزية · ومعنى ذلك أنه ليس ثمة تعارض بين الدولة المركزية والاستقلال الذاتى الطائفى ، بل انهما متكاملان فى النمط اللبنانى ·

يلزم من هذا التحليل أنه لا يمكن التوفيق بين الدولة والطوائف ، فى لبنان ، بالغاء عنصر من عناصر المعادلة · فليس ثمة طوائف بدون دولة ،

لأنه ليس ثمة طائفة تشكل الأكثرية · وليس ثمة دولة بدون طوائف تعترف بها الدولة · ومعنى ذلك أن الدولة اللبنانية هى دولة طوائف ·

قبول التباين أو العزلة :

ان الرافضين للتباينات يعزلون أنفسهم عن النظام السياسى · فلم يكن للرفض فاعلية عام ١٩٧٥ بل لم يكن اقحام عناصر معارضة لمفهوم الطوائف أية فاعلية · ولهذا فان الشيوعيين اللبنانيين ، على الرغم من أن لهم قاعدة شعبية ، الا أنهم ليس فى امكانهم التأثير فى النظام اذا عارضـــوا مفهوم الطوائف · وكذلك الحال بالنسبة الى الديموقراطيين المسيحيين · يمكن أن يكون لهؤلاء وأولئك أفكار متباينة دون أن تكون متناقضة ، والا فانهم يعزلون أنفسهم · ومع ذلك فثمة سؤال : كيف يمكن للبنانى أن يكون شيوعيا أو تقدميا عربيا أو وحدويا أو ديموقراطيا مسيحيا ، وأن يكون فى نفس الوقت طائفيا ؟ هذه هى المعضلة التى ينبغى أن يتمثلها هؤلاء والا فانهم لن يكونوا الا هامشيين · ان من يقف ضد النظام الطائفى ينكر التباين ، ومن ينكر التباين يعزل نفسه حين يريد عزل الآخرين · وثمة سؤال آخر : هل تظـل القوى الاجتماعية ، غير الممثلة فى البرلمان ، هامشية من حيث أنها معارضة للطائفية ، أم تكيف استراتيجيتها مع الطائفية حتى يمكن أن تكون مقبولة ؟ ان الظاهرة الطائفية هى من القوة بحيث أنها، عمليا، تلفظ هؤلاء المعارضين، فى حين أن هؤلاء لا يرفضونها الا قولا ·

ان المتحدثين عن مجاوزة الطائفية (والطائفية لفظ مشكك) أو عن سلطة فوق الطائفية كان حديثهم يعنى رفض ظاهرة الطائفية ، أو بالأدق مضادا للطائفية · بيد أنه ليس فى الامكان مجاوزة ظاهرة الطائفية من غير قبولها ، كما أنه ليس فى الامكان التحكم فى الطبيعة من غير خضوع لها وقبـــول لقوانينها · ان تصور ما يفوق الطوائف هو تصور للتباينات الطائفية وليس معارضا لهذه التباينات · والسؤال اذن : كيف ندير دولة طائفية قوية ؟ ثمة

(*) مشكك هو الكلى الذى لم يتساو صدقه على أفراده ، بل كان حصوله فى بعضها أولى أو أقدم أو أشد من البعض الاخر كالوجود فانه فى الواجب أولى وأقدم وأشد مما فى الممكن · مراد وهبة ، المعجم الفلسفى ، ١٩٧٧ ، ص ٤٠٧ القاهرة ، دار الثقافة الجددة ، ط ٣ ·

اقتراح يدعو الى سلطة فوق الطائفية وذلك بعد حذف الطائفية أو بعد تآكل الخصائص التقليدية للطوائف · ومعنى ذلك أن هذه السلطة تقف ضد الطوائف · فى حين أن نظرية الدولة والاستقلال الذاتى الطائفى يعنى دولة بالطوائف وليس دولة بدون طوائف أو ضد الطوائف · وقولنا هذا ليس موقفا ايديولوجيا ، وانما هو ناشىء من الممارسة العملية التى كشفت عنها الحرب الأهلية · وتحليلنا ليس دفاعا عن الوضع الراهن ، أو عن السلفية ، أو عن المحافظة ، ولكنه تفسير لما هو كائن لدى العقل السليم ·

ان اللبنانيين محكوم عليهم بالتسامح المتبادل · وهذا يعنى أن التسامح ينطوى على فكر سياسى واقعى ، ووعى بطبيعة علاقات القوى وأهميتها فى المجتمع السياسى ·

ويمكن البرهنة على أن التعايش ، مع تغير الوسائل ، هو الامكان الوحيد · ثمة أسباب واقعية : فالطوائف ، فى لبنان ، متساوية عددا وموزعة جغرافيا · ومن ثم فالتعايش جغرافى وعددى ، ثم هو اقتصادى قبل أن يكون سياسيا أو ايديولوجيا أو دينيا أو ذهنيا · ومهما يكن من أمر التغيرات التى قد تؤثر فى السكان والجيوبوليطيقا والنظام فسيظل لبنان بلدا طائفيا ·

حدود الكوتا :

نخلص مما تقدم الى أن نفوذ كل طائفة محصور فى حدود الكوتا ، بمعنى أن ثمة حدودا لكل طائفة لا تسمح لها بالاغارة على الدولة المركزية أو على طائفة أخرى · واذا رغبت طائفة فى التعدى على كوتا طائفة أخرى بهدف احلال نظام الأكثرية محل نظام النسبية فان النظام يختل ، ويختل بالتالى التسامح الطائفى ولكن هذا الخلل ذاته يرد الفرق الى حدودها وذلك بفضل القدرة على المقاومة ، وتوازن القوى · فالتسامح الطائفى الناشىء من علاقات القوى المتوازنة أمر واقعى لازم ، ولكن له حدود بالنسبة الى الطوائف والدولة المركزية ·

٣ - التحدى اللبنانى لمستقبل التسامح :

يعتبر لبنان ، برؤية ايديولوجية ، مهد الاقليمية والانعزالية ، ومضاد

للوحدة الانصهارية ، وفي نفس الوقت يعتبر مقر العروبة ، ومرآة العرب ، وصورة لمستقبلهم ٠

ان تباين الرؤى يعكس تباين سلوك الدول العربية تجاه لبنان ، كما يعكس الاضطراب الايديولوجي للعالم العربي تجاه قضية الأكثرية ٠ فالنموذج اللبناني للوحدة في التعدد يسمح بتحقيق التضامن وتنظيم العلاقات الدولية للعالم العربي ٠ فهل في الامكان التوفيق بين « وحدة أسطورية دينية مستحيلة انسانيا وكثرية متحركة » ؟ على حد ما يتمنى سليم نصر ، ان وحدة لبنان هي نموذج للوحدة العربية الواقعية والممكنة التي تقوى التضامن العربي وتتجاوز التباينات المسماة بالاقليمية والتي يمكن أن تكون اثراء للتكامل ٠ وأية دعوة الى الوحدة ، من غير هذا المنظور ، هي دعوة الى تفكك العالم العربي ٠ وانكار الاقليمية هو الذي يشعل الحرب الباردة ويشيع اللاتسامح في العلاقات العربية ٠

التسامح ، هل هو قيمة سياسية ؟

ثمة سؤال : هل التسامح ، في الذهنية السياسية للعالم العربي ، قيمة سياسية ؟ يبدو أن ثمة قيما أخرى لها الأولوية وان لم تكن وثيقة الصلة بالديموقراطية مثل الوحدة والعدل ٠

ان الحرب الباردة بين العرب ، على الرغم من الأحاديث الأخوية المتفائلة ، تعبر عن اللاتسامح ٠ وهذا اللاتسامح ناشىء من التخلف السياسي ، والدوجماطيقية الفكرية ٠ التسامح هو أكثر من « القبول بالغير » ، انه الاعتراف بالحق في التباين ، بل قبول **الحق في الخطأ** كحق من حقوق الانسان ، ذلك أن الخطأ لازم من البحث عن الحقيقة ، وأن كل شيء نسبي ٠

« الاتفاق في عدم الاتفاق » :

ان « الاتفاق في عدم الاتفاق » ، على حد قول ارندلبيارت ، هو شرط لسياسة متسامحة بالنسبة الى لبنان في العلاقات بين الطوائف ، وبالنسبة الى العالم العربي في بحثه عن تضامن يتجاوز الاقليات المحلية ، وعن سياسة دولية مشتركة ٠

ولهذا فاذا كان انكار التباين ، وحق الغير فى الخطأ هو منطلق التضامن فهذا التضامن محكوم عليه بالفشل، وتشهد على ذلك الخبرةالتاريخية للعرب· ان انكار التباين هو الذى يغذى « ايديولوجيا التباين » ، ويعمق الشقاق ·

★ ☆ ★

ان التسامح قيمة ، أى جملة أفعال سلوكية وتنظيمات مؤسسية لازمة للتعايش بين الطوائف ، ولتنظيم التضامن ·

ان الصبغة الدينية ، فى العالم العربى ، لازمة لتخصيب القيم والسلوك والمؤسسات والعلاقات الاقليمية · وبزوغ الأصوليين المسلمين والحرب الباردة بين العرب وأحداث لبنان ، كلها شاهد على أن التســـامح ، كما جاء فى القرآن ، فى حاجة الى شرح وتوضيح من قبل علماء الاجتماع والمؤرخين والسياسيين فى العالم العربى ·

ولبنان يمثل ، بالنسبة الى غلاة المتشائمين ، وضعا تسامحيا يشكل تحديا · ذلك أن أى خلل فى المحافظة على هذا التسامح قد يفضى الى انتشار التعصب · وكل من اسرائيل والصهيونية تستبعد الأديان الأخرى ، الأمر الذى يلزم أن يواجهه العالم العربى بأسلوب لا يكون من شأنه أن يخـــل بالتسامح اللبنانى · وفى عالم عربى ممزق يبدو التسامح وكأنه رؤية مستقبلية أكثر من أن يكون واقعا حيا · « ان العالم العربى يدمر لبنان كرمز لمستقبله» على حد قول شارل حلو ·

والسؤال الآن : هل تحليلنا يعـــبر عن « ايديولوجية الطبقة الحاكمة حول التعايش الطائفى » ؟ على حد القول الساخر لنصيف نصار ·

لتجنب هذا الاتهام ، هل ينبغى القول بأنه ليس ثمة طوائف فى لبنان ، وليس ثمة تباينات فى العالم العربى · ان صاحب هذا البحث يتمنى تكاملا نموذجيا للكيان القومى ، وتضامنا عضويا من غير شقاق ، ولكن هل التحليل السوسيولوجى تعبير عن الأمانى ؟ ان الصراع بين المثالية والتجريبية ، وبين الايديولوجيا والسوسيولوجيا ، قائم بلا حل · وتحليلنا يوفق بين نقيضين : « ايديولوجيا التباين ، وهى ايديولوجيا شقاق ، وايديولوجيا الوحدة التى تنفى التباين دون أن توفق فى تحقيق الوحدة · وهاتان الايديولوجيتان غير متسامحتين فى نبعهما كما فى السلوك ·

تنبيهـــات

المراجع التالية خاصة بالمفاهيم والمؤلفين المذكورين فى هذا البحث :

— Sur le modèle consociatif : Arend Lijphart, **Democracy in plural societies : a comparative exploration,** New Haven, Yale University Press, 1977, 248 p.

— Antoine Nasri Messarra. **Le modèle politique libanais et sa survie. Essai sur la classification et l'aménagement d'un système consociatif,** 1981, 770 p. dact. (à paraître en 1982).

— Sur la politification : Antoine Nasri Messarra. "La politification du sacré et la genèse des conflits interconfessionnels", communication à la IVème conférence de l'Euro-Arab Social Research Group (EASRG), Rome, 6-11 avril 1981, 22 p. dact.

— Elia Harik, **Man yahkum Lubnân ?** (Qui gouverne le Liban ?), Beyrouth, Dar an-Nahar, 1972, 154 p.

— Mohammad Arkoun, **"al-Islâm wal-c ilmâniyyat"**, ("L'islam et la laïcité"), **al-Waqi c,** 1 (1), janvier-mars 1981, pp. 13-44.

— Sur les procédures d'accomodation : **Arend Lijphart, The politics of accommodation : pluralism and democracy in the Netherlands,** 2nd ed., Berkeley, University of California Press, 1975.

— Sélim Nasr, Communication orale à un séminaire tenu au Liban en octobre 1980.

— Wael Khair, Entretien télévisé dans le cadre de l'émission "al-Malaf" mars 1981.

— Charles Hélou, interview accordée au Nahar arabe et international.

— Nassif Nassar,"Tasâ'ulât fi itâr al-wifâq" ("Interrogations

dans le cadre de l'entente"). **an-Nahar arabe et international,** No. 231, 5-11 octobre 1981, p. 82.

— Sur la tolérance et le fanatisme : Zaghloul Morsy, (textes réunis et présentés par), **La tolérance. Essai d'anthologie,** Lyon, Editions arabes "Unesco", 1975, 298 p.

— André Haynal, Miklos Molmar, Gérard Puymège. **Le fanatisme. Histoire et psychanalyse,** Paris, Stock. "Monde ouvert", 1980, 358p.

* * *

— حامد ربيع ، **نظرية القيم السياسية** ، القاهرة ، مكتبة نهضة الشرق ، ١٩٧٤ ٠ وليد سليم تميمى ، **القيم السياسية فى الفكر العربى المعاصر،** المستقبل العربى ، حـ ٢٦ ، عدد ٤ ، ١٩٨١ ، ص ٤٧ ـ ٥٦ ٠

التسامح الثقافى فى مجتمع حضرى مصرى

سيد عويس (مصر)

١

ان مفهوم « التسامح » يعنى ظاهرة اجتماعية ثقافية ، ويمكن تعريفه بأنه ميل أو موقف اجتماعى يعترف بحق الآخر فى تبـــاين السلوك والرأى · ومن هذه الوجهة يمكن اقـــرار ممارســـات اجتماعية أو التعبير عن آراء ومعتقدات ضارة بالرفاهية الاجتماعية بدعوى المبدأ الخلقى القائل بأن حرية التعبير هى ، فى نهاية الأمر ، أقل ضررا للنظام الاجتماعى من كبتها · وفى عبارة بسيطة يمكن القول بأن مفهوم التسامح يعنى « ان تحيا أنت والاخرين »·

٢

وعلى الرغم من الادعاء بأن هذا التعريف لمفهوم التسامح هو تعريف نظرى قد لا يكون ممارسا بالضرورة فى الحياة الواقعية ، الا أن التـــراث الثقافى المصرى قد تبنى هذا المعنى فى الممارسة العملية · فحين اتخذت عبادة رع على أنها العبادة الرسمية للدولة المصرية (٢٠٥٠ ـ ١٧٧٥ ق·م) فان عبادة الآلهة الأخرى ـ وتعدادها يقترب من الألفين ـ لم يتوقف· فالآلهة المحلية عاشت فى وفاق مع آلهة طيبة وممفيس ولم يكن كهنة مصر من المتعصبين ، فديانتهم اتسمت بأنها متسامحة الى الحد الذى يمتنع معه افراز المتعصبين ومبادؤها الاصلاحية متنوعة وغير متسقة الى الحد الذى لا يمكن أن تؤخذ بطريقة جدية · والمصلحون ، فى مجتمع تنقصه الخلقيات الرديكالية والتقدمية، ليس فى امكانهم سوى التسامح · ولهذا فحين وجه اخناتون حملة شرسة ضد كهنة طيبة فان الشعب تنفس الصعداء حين منيت بالهزيمة ·

ان التراث الثقافى المصرى الانسانى يحفظ لنا أفكارا لها علاقة بمفهوم التسامح منذ أن بشر القديس مرقس بالمسيحية فى الاسكندرية ونصب انياسوس المصرى أسقفا عام ٦٤ ميلادية (٣) · ان آيات الانجيل تموج بهذه الافكار · والمسيحيون ، طبقا لتعاليم يسوع المسيح المثالية ، مطالبون بالعدالة والمحبة

والتواضع والطاعة ، وانكار الذات وخدمة الآخرين ، وقادرون على هزيمة الخطيئة · وعناصر التسامح تتكون من هذه المعانى كلها ، أو من بعضها · وشعاعها يضيء قلوب المسيحيين المصريين حتى يومنا هذا ·

وحين غزا الجيش العربى بقيادة عمرو بن العـــاص الأرض المصرية تأثرت الثقافة المصرية بتعاليم الاسلام واحتفظ التراث الثقافى المصرى بهذه التعاليم فى اطار التسامح · وآيات القرآن الكريم ، وأحاديث النبى والسنة شاهدة على تعاليم التسامح :

★ ★

١ ـ « ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن ان ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله ·
(سورة النحل : آية رقم ١٢٥)

٢ ـ « ادفع بالتى هى أحسن السيئة نحن أعلم بما يصفون » ·
(سورة المؤمنون : آية رقم ٩٦)

٣ ـ ولا تستوى الحسنة ولا السيئة ادفع بالتى هى أحسن فاذا الذى بينك وبينه عداوة كأنه ولى حميم »
(سورة فصلت : آية رقم ٣٤)

★ ★

٤ ـ يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ان أكرمكم عند الله أتقاكم ان الله عليم خبير ·
(سورة الحجرات : آية رقم ١٣)

وقال الرسول محمد عليه الصلاة والسلام فى خطبة الوداع ان أباكم واحد وأن ربكم واحد ، لا فضل لعربى على عجمى ، ولا لعجمى على عربى ، ولا لأحمر على أبيض ، ولا لأبيض على أحمر الا بالتقوى ·

★ ★

والأمثلة الشعبية حافلة بالتسامح وحسن الطوية ازاء الآخرين ٠

١ ـ كل الناس حلوين ٠
٢ ـ المسامح كريم ٠
٣ ـ أحب الناس وأكره كلامهم ٠
٤ ـ أحب كل الناس ولا أكره كل الناس ٠
٥ ـ من آمنك لم تخونه ولو كنت خاين ٠
٦ ـ الحلم سيد الأخلاق ٠
٧ ـ لولا سواد العين ماكانشى نورها ٠
٨ ـ اذا دعتك قدرتك على ظلم الناس فتذكر قدرة الله عليك ٠
٩ ـ الكلمة الحلوة والابتسامة العريضة تصنع المعجزات ٠
١٠ ـ عاتب أخاك بالاحسان ورد شره بالانعام عليه ٠

(٣)

والوقائع سالفة الذكر تنطوى على نسق من القيم يعبر عن التسامح نظريا وكما هو ممارس فى المجتمع المصرى ٠ بيد أن الاستثناء وارد ٠ فحكم أبو على منصور الحاكم (٩٩٦ ـ ١٠٢١) يتميز بقسوة مريرة ٠ فقد اغتال عددا وفيرا من وزرائه ، ودمر عددا من الكنائس المسيحية ومن بينها القبر المقدس ، وألزم المسيحيين المصريين واليهود بارتداء ملابس سوداء ، وبألا يمتطوا الا الحمير ، وأن يتدلى الصليب من رقاب المسيحيين والأجـــراس من رقاب اليهود ، أثناء وجودهم بالحمامات (٦) وقد أصدر هذا الحاكم المعتوه هذه الأوامر على الرغم من أن تعاليم الاسلام تشجب هذه الأفعال اللانسانية ٠

١ ـ « لا اكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم »٠
(سورة البقرة : آية ٢٥٦)

٢ ـ « قل يا أيها الكافرون ٠ لا أعبد ما تعبدون ٠ ولا أنتم عابـــدون ما أعبد ٠ ولا أنا عابد ما عبدتم ٠ ولا أنتم عابـــدون ما أعبد لكم دينكم ولى دين » ٠ (سورة الكافرون : آيات رقم ١ ـ ٦)

★ ★

واذا كان الحاكم قد عامل المسيحيين المصريين واليهود بقسوة فى عام ١٠١١ فانه قد عاملهم برفق فى عام ١٠٢٠ · فالحكم شخصية متناقضة وهو ، كما وصفه مرجليوث فى كتابه « القاهرة ، أورشليم ودمشق » : الحاكم المجنون (٧) ·

وقد يقال أيضا ان ادوارد وليم لين كان محقا حين ذكر فى كتابه « عادات وتقاليد المصريين المحدثين » أن الطفل المصرى يدرب على القول : « لا اله الا الله ، وأن محمدا رسول الله » ، وأنه يلقن دروسا فى الكبرياء الدينى ، وفى كراهية المسيحيين وغيرهم من الأديان الأخرى كما كان يفعل المسلمون فى العصور الأولى · ومع ذلك فان القارىء لهذا الكتاب سرعان ما يقرأ اعترافا للمؤلف بأن المسلم يعتقد أن محمدا رسول الله وأنه خاتم الأنبياء وأعظمهم ، وأن ستا من هؤلاء الأنبياء · وهم آدم ونوح وابراهيم وموسى ويسوع ، قد تلقوا بالوحى نسقا دينيا وأخلاقيا · ومن الملاحظ عمليا أن الاسلام متسامح للغاية مع الأديان السامية وهى اليهودية والمسيحية · فالمسلم يتعلم ، منذ طفولته ، احترام هاتين الديانتين ، والاعتقاد فى نبوة موسى ويسوع · ومع انتقال الخلافة الاسلامية الى القسطنطينية اتسم الاسلام بنوع من الجمود ، وأخذت العادات التركية ، خطأ ، على أنها عادات اسلامية · فمثلا يعتقد الناس أن النقاب عادة اسلامية ، وأن الاسلام يحط من شأن المرأة · وهذه مغالطة · ان الأتراك هم الذين ابتدعوا النقاب ، وأنهم بدورهم اقتبسوها من الفرس والأرمن (٨) ·

٤

وحين عينت باحثا اجتماعيا فى حى بولاق عام ١٩٤٧ أصبحت على شىء من البينة من أمر شعب هذا الحى ، وعلى الأخص المناخ الاجتماعى الثقافى ·

ان حى بولاق حى حضرى ، ولم يوجد الا عام ١٣١٣ · ومن المعروف أن صلاح الدين هو مؤسس القاهرة عام ١١٨٧ ، ثم هو مؤسس السور الذى يحيط بالقاهرة والقلعة والفسطاط ·

ومع مرور الوقت لم تعد القاهرة هى الرقعة المكانية المحاطة بالأسوار ·

فقد اتسعت من جميع الجهات باستثناء الجهة الشرقية ، وتجاوزت المداخل الشمالية ونشأ حى « الحسينية » حيث شـــيدت المســـــاجد والكنائس · وامتدت الى الغرب بحيث شملت الرقعة المكانية الواقعة بين ســـور الدولة الفاطمية ونهر النيل ، واقتطع جزء من النهر لبناء ميناء بولاق امتـــد حتى جزيرة الفيل · ويحكى لنا المقريزى أن فيضان النيل يغطى هذه الجزيرة مرة كل عام · وعندما ينحسر يترك وراءه الرمال والحشائش التى كانت تستهوى نخبة المدينة فى ممارسة هواية الرماية · ومع تراجع النيل بنيت المنازل ابتداء من عام ١٣١٣ بسبب التحسينات التى أدخلها حاكم مصر « الناصر » حيث حفر قناة جديدة أطلق عليها اســـــم « خليج الناصرى » وتعرف الان باسم « الاسماعيلية » · وصدر مرسوم يحث الامراء والجند والتجار وعامة الشعب على البناء · وعندئذ تأسست مدينة بولاق (٩) ·

أما القاهرة الحديثة فهي من نتاج الحضارة الغربية وتأثيرها فى القرنين التاسع عشر والعشرين · فقد بدأت « حركة التغريب » مع محمـــــد على (١٨٠٨ ــ ١٨٤٢) وأحدثت تغييرا فى عدة مجالات مثل المواصلات والزراعة والجيش والتعليم والصناعة والمبانى الفاخرة والقصور ·

وقد تأثر مجتمع بولاق بهذه الحركة تأثرا عظيما ، فقد جسد طموحات محمد على · ومع مرور الزمان ازداد عدد السكان فقد كان ٦٤ر٧٨٤ فى عام ١٨٨٢ وأصبح ٢٢٢ر٤٢٣ فى عام ١٩٤٧ · وفى عام ١٩٦٠ نقص العدد الى ٢٠٢ر٠٢٣ ، وفى عام ١٩٧٦ أصبح ١٧٧ر٤٧٦ · وسبب هذا النقص مردود الى أن مجتمع بولاق هو مجتمع أحداث · بيد أن هذا التفسير قد يكـــون مرفوضا بحكم أن مجتمع بولاق كان فى عام ١٩٤٧ مشتملا على ثمانية وعشرين حيا فى حين أنه يشتمل على تسعة عشر حيا فى الوقت الراهن (١٠) · ذلك أن ادخال الصناعة فى هذا المجتمع قد أحدث حركة سكانية أدت الى وجود جماعات غير متجانسة ، والى رحيل النخبة الى أماكن أخرى · ومن ثم اختفى التجانس الثقافى الذى كان هو السمة السائدة فيما مضى · ومع مرور الزمان انهارت المباني·

واليوم عدد سكان مجتمع بولاق حوالى ١٧٧ر٤٦٧ ، وهو ما يعادل ٣ر٤٩٪ من مجموع سكان القاهرة ، وأغلب سكان بولاق ليس فى امكانهم

دفع أجرة السكن ، ودخولهم منخفضة ، وهم غير مهرة ، ويشكلون فى جملتهم مجتمعا غير متجانس • وبسبب رحيل النخبة أصبح المجتمع عبارة عن عمال وتجار • أما المساكن فهزيلة وغير مريحة ، والشوارع ضيقة وغير معبدة ، وانارتها ضعيفة ، ومملوءة بالقمامة والدخان والضجيج والروائح الكريهة • ويعد جناح الأحداث من المشاكل الكبرى فى مجتمع بولاق (١١) •

٥

وعلى الرغم مما ذكر آنفا فان مجتمع بولاق هو مجتمع شعبى ، مجتمع أولاد وبنات البلد • والمناخ الثقافى الاجتماعى هو مناخ تقليدى • صحيح أن شهرته التاريخية مردودة الى أنه مجتمع مختمر سياسيا وينطوى على خشونة ، ومع ذلك فهويته تقليدية (بلدى) مثله مثل أى حى من أحياء القاهرة وهو يخلو من الجريمة المنظمة أو « المافيا » • وقد وصلت الجرائم الى ٨٩٧١ جريمة فى شهر ديسمبر ١٩٧٥ • وأغلبها جرائم خارجة عن القانون • أما جرائم القتل والغدر فثلاث فقط • ومجتمع بولاق يخلو من التفرقة العنصرية أو من عصابات مثل كوكلوكس كلان • والعنف سائد ولكنه عنف دفاعى ، أى دفاع عن الشرف أو الكرامة ، وأولاد وبنات بولاق تقليديون ، ولكنهم أيضا يتسمون بحاسة الفكاهة والتدين والكرم • وقد ينشأ شجار بينهم ولكنه سرعان ما ينتهى بمجرد أن يتدخل انسان ويقول لهم « صلى على النبى »، أو يقول كبير المتشاجرين « صاف باللبن » فيرد الخصم قائلا «حليب يا قشطة» ثم يقبل أحدهما الاخر وينتهى الشجار • والشعار السائد فى مثل هذه الأحوال هو المثل الشعبى « المسامح كريم » •

ودفاع أهل بولاق عن الشرف والكرامة لا يقف عند حد الدفاع عن شرفهم وكرامتهم بل يمتد الى الاحياء الأخرى بل الى مصر برمتها • وقد حدث هذا الدفاع أثناء الاحتلال الفرنسى وأثناء ثورة ١٩١٩ ضد الانجليز ، وضد الرجعى صدقى باشا عندما كان رئيسا للوزراء فى عام ١٩٣٠ (١٢) •

والميل الى العنف الدفاعى عند أهل بولاق انما هو أسلوب حياة المصريين فى تاريخهم الطويل • فالمصريون فى التاريخ الحديث ثاروا ضد الفرنسيين فى أكتوبر ١٧٩٨ وفى مارس ١٨٠٠ ، وأيدوا ثورة عرابى سبتمبر ١٨٨١ ، وثورة ١٩١٩ ، وثورة ١٩٥٢ • ولم يكونوا فى ذلك كله مدافعين عن أنفسهم فقط بل

أيضا عن حريتهم وكرامتهم · وهم فى ذلك كله أيضا لم يكونوا الا محبين للسلام · وفى مقابل ذلك نذكر الأعمال الشريرة التى أداها الحكام غير المصريين مثل المماليك (١٢٥٠ ـ ١٥١٧) ، والعثمانيين (١٥١٧ ـ ١٨٠٥) ، ومحمد على فى مذبحة المماليك عام ١٨١١ ·

ومجتمع بولاق اسلامى · أما غير المسلمين فهم يشكلون نسبة ٨٥ر٤٪ أى ما يعادل ٨٦١٠ من جملة السكان وذلك استنادا الى آخر احصائية، ٨٥٨٩ من هؤلاء مسيحيون ونسبتهم ٨٤ر٤٪ من جملة السكان ·وأغلب هؤلاء أقباط· وفى بولاق أربعة عشر جامعا وأربع كنائس قبطية · أما الأرثوذكس اليونانيون والكاثوليك والانجيليون فهم هامشيون ·

والطقوس الاسلامية تحد حركة الحياة فى مجتمع بولاق كما كان الدين فى مصر القديمة يهيمن على الحياة اليومية · وتشرف الجوامع والكنائس على الجمعيات الخيرية التى تقوم على جمع العشور وأداء الخدمات الاجتماعية مثل تاسيس المدارس والمستشفيات · ويجتمع المسلمون فى الجوامع للصلاة يوم الجمعة ،وتفتح الكنائس للصلاة ولاجتماعات الأطفال أيام الأحاد والسيدات أيام الثلاثاء ·

والأعياد الاسلامية تكسر روتين الحياة بما تتميز به من طعام معين وملابس معينة · وثمة عيدان كبيران وخمسة أعياد صغيرة · أحد العيدين الكبيرين هو « عيد رمضان » الذى يأتى فى نهاية شهر يمتنع فيه المسلمون عن تعاطى الطعام والخمور ومضاجعة الزوجات · والعيد الكبير الثانى هو عيد الأضحى ويحتفل به فى اليوم العاشر من شهر ذى الحجة · أما الأعياد الخمسة الصغيرة فهى تقع فى ١٥ شعبان ، ٢٧ رجب ١٠ محرم ، أول رمضان، ١٢ ربيع الأول وهو مولد النبى (صلعم) · وهذه الأعياد برمتها ، كبيرها وصغيرها ، تتميز عادة باعداد طعام معين · أما فى العيدين الكبيرين والعيدين الصغيرين الأول والثانى (١٥ شعبان و ٢٧ رجب) فان المسلمين يذهبون الى المقابر للترحم على الموتى ·

وعند الاقباط ثمة عيدان كبيران أحدهما عيد الميلاد (٧ يناير) وعيد القيامة · وصيام الاقباط يختلف عن صيام المسلمين فى أنه الامتناع عن أكل

اللحوم وليس الامتناع التام عن الأكل · وشم النسيم هو أقدم عيد ، ويحتفل به المصريون منذ عام ٢٧٠٠ ق·م · وهو احتفال بخلق الحياة وفى نظـــر قدماء المصريين يرمز الى بداية الربيع ويحتفل به المسلمون والاقباط على حد سواء واليوم نحتفل به كعيد قومى حيث يذهب المصريون فى الصباح الباكر الى الحدائق « لاستقبال » الربيع وأكل وجبة معينة تتكون من البيض والفسيخ والبصل والخص · وهى نفس الوجبة التى كان يعدها قدماء المصريين فى هذه المناسبة ·

وفى حى بولاق يتبادل المسلمون والاقباط الزيارات فى الأعياد ، كما أنهم يتبادلون النذور فى أماكن العبادة · فالمرأة المسلمة قد تعطى الكنيسة شموعا اذا نجح ابنها فى الامتحان · وبعض المسلمين يصوم صيام مريم العذراء · وقد تصوم المرأة القبطية جزءا من شهر رمضان · وكل من المسلمين والأقباط يستمع الى المعجزات التى تحدث عند كل منهما ، ويحرص كل منهما على تعزية الاخر فى أوقات الاحزان خاصة اذا مات أحدهما أو ذهب الى المستشفى أو الى السجن · وأشهر المقابر ، فى حى بولاق ، مقبرة أبو العلا وتقع فى احدى غرف الجامع المسمى باسمه ويقع بين بولاق والزمالك · وأبو العلا من أولياء الله الصالحين وكان يتميز بقدرته على عبور نهر النيل بدون قارب وهزيمة الأعداء · ويقوم الاقباط والمسلمون بختان أبنائهم فى أول عيد لمولدهم ، مستعينين فى ذلك بموكب حاملى الشموع ·

ولكن ليس معنى هذا التبادل أن يتجاهل كل من الأقباط والمسلمين هويتهم الدينية · ففى الامكان ملاحظة بعض الظواهر الثقافية التى تكشف عن موانع عرقية فى المجال الدينى والاجتماعى (١٣) ·

وختاما يمكن القـــول بأنه على الرغم من أن الأقبـــاط أقلية الا أنهم يتحدثون العربية ويلبسون مثلما يلبس المسلمون (الأغلبية) ومع ذلك فقـد ينشب النزاع بينهما فى مجال التنافس على توزيع الثروة والسلطة والمكانة· وفى عبارة أخرى يمكن القول بأن ثمة عداوة مشروعة تبزغ فى حالة ما اذا تسلط أحد الطرفين على الاخر · وهذا وارد فى حى بولاق وفى الأحيـــاء الأخرى · وثمة عبارة مأثورة للسيدة الزا ثابت العاملة فى حقل الخـدمة الاجتماعية فى مصر منذ قدومها من أوربا عام ١٩٣٧ ورئيسة جمعية الخدمة الاجتماعية فى بولاق منذ ١٩٤٧ · تقول ان المصريين برمتهم مثل نهر النيل، انهم هادئون وكرماء » ·

مراجـــع

1. Henry P. Fairchild, **Dictionary of Sociology and related Sciences** (Ames. Iowa : Litlefield(Adams & Co., 1955) page 320.

2. Jon Manchip White, **Everyday Life in Ancient Egypt**, New York, Aperigos Book, 1963, p. 130.

(٣) الأسقف أسوزورس ، الجوهرة النفيسة فى تاريخ الكنيسة ، ط ٣، عين شمس ، ١٩٢٣ ، ص ٦١ ـ ٦٢ ٠

(٤) مصطفى الخشاب، «العنصرية» قاموس العلوم الاجتماعية، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب ، ١٩٧٥ ، ص ٤٣٢ ـ ٤٣٣ ٠

(٥) سيد عويس ، هتاف الصامتين : ظاهرة الكتابة على هياكل المركبات فى المجتمع المصرى ، القاهرة ، دار الطباعة الحديثة ، ١٩٧١

6. Philip K. Hitti, **History of the Arabs,** 5th ed. (London, Macmillan & Co. Limited (1951) pp. 620-621.

(٧) على ابراهيم حسن ، مصر فى العصور الوسطى : من الغزو العربى الى الغزو العثمانى ، القاهرة ، مكتبة النهضة ، ١٩٦٤ ، ص ١٣٥ ـ ١٣٧

8. Eduard William Lane, **Manners and Customs of the Modern Egyptians,** (London: J.M. Dent & Sons Ltd., 1954) pp. 60-66.

9. Stanley Lane-Poole, **The story of Cairo,** (London: J.M. Dent and Co., 1906, pp. 257-258).

10. Central Agency for public Mobilisation and Statistics, Governorate of Cairo, (Cairo : Central Agency Press, 1978).

(١١) سيد عويس، تجربة فى التنمية الحضارية المحلية، جمعية الخدمات الاجتماعية فى حى بولاق فى ثلاثين عاما ، جمعية الخدمات الاجتماعية بحى بولاق ، القاهرة ، ١٩٧٨ ٠

(١٢) سيد عويس ، عن ظاهرة العنف فى المجتمع المصرى المعاصر (القاهرة : المركز القومى للعلوم الاجتماعية والجنائية ، ١٩٨٠

13. Eveyln Aleen Early, Baladi Women of Cairo, Egypt : Sociability and Therapeutic action. An Unpublished Dissertation (Chicago, Illinois : The University of Chicago, June 1980).

« التنظيمات » وانعكاساتها على لبنان

العلاقة بين التسامح واللاتسامح

في الامبراطورية العثمانية

في القـرن التاسع عشر

أنطوان الحكيم (لبنـان)

عاش لبنان ، في النصف الأول من القرن التاسع عشر ، فترة من أحلك فترات حياته • فقد واجه اضطرابات طائفية أسالت الدماء في القرى والمدن ، وأفرزت الكراهية بين الطوائف الدينية المتباينة • واننا نحس بالاثار السيئة لهذه الاضطرابات ، حتى يومنا هذا • بل ان ذكرياتها مازالت حية في وجـدان بعض الجماعات •

ومع ذلك فان لبنان هو صورة الامبراطورية العثمانية في القرن التاسع عشر ، كما أنه صورة العالم العـربي في القرن العشرين • فقـد وجدت التناقضات الكامنة في المجتمع العثماني أرضا خصبة في لبنان ، وانفجرت • وقد تكررت نفس هذه الظاهرة في العالم العربي ، في هذا العصر •

وفي هذا البحث نعرض للامبراطورية العثمانية ، في القرن التاسع عشر ، في تحديها للقوى المسيحية في أوربا ، وفي محاكاتها لأوربا في جميع المجالات ، وفي برامج الاصلاح والتي كانت تسمى بـ « التنظيمات » • وقد أفرزت هذه المحاكاة القهرية ، في الابراطورية ، اتجاهات متعارضة تبلورت في تيارين متناقضين :

التيار الأول يضم المتحمسين للاصلاح ، ومحاكاة أوربا ، والتسامح في جميع المجالات ، والمساواة بين رعايا الامبراطورية بغض النظر عن الجنس أو الدين •

والتيار الثاني يضم المعارضين للاصلاح ، والمحافظين الذين يتصورون

أن قيم الاسلام تتجاوز ما عداها وأن محاكاة الغرب بدعة ، وأن مساواة المسلمين بغير المسلمين يناقض تعاليم القرآن والسنة · وقد كانت المواجهة بين التيارين حتمية ، وأدت الى نكسة الاسلام الرسمى · وقد عانت الأقلية المسيحية ، فى الامبراطورية ، من النتائج المترتبة على هذه النكسة ·

وفى هذا البحث ثمة جزءان : الجزء الأولى يتناول التسامح فى الامبراطورية العثمانية من وجهة نظر « التنظيمات » وردود الفعل وهو تسامح متطرف يذهب الى حد المساواة المطلقة بين الأديان والأجناس · والجزء الثانى مكرس للبنان ولبذور الاضطرابات الطائفية بين ١٨٤٠ ـ ١٨٦٠ ·

« التنظيمات » فى الامبراطورية العثمانية أو تحرير الذميين فى المجتمع الاسلامى :

ليس فى نيتنا تناول الوضع القانونى للذميين فى المجتمع الاسلامى العثمانى · فيكفى أن نذكر أنهم كانوا مضطهدين ، ويستند اضطهادهم الى مفهوم اللامساواة فى القرآن والشريعة والسنة · وفى القرن التاسع عشر ضعفت الامبراطورية العثمانية وسميت بـ « الرجل المريض » ، وكانت مهددة بالزوال ·ولكنها استمرت بفضل القوى المسيحية الأوربية والتى آثرت أن تمد حياة الامبراطورية بالمسكنات ، ففرضت عليها برامج اصلاحية طموحة ، وقد كانت برامج حاتى شريف لجول خانى ١٨٣٩ وحاتى همايون ١٨٥٦ أكثرها طموحا · وقد حاولت هذه البرامج تحسين حال الذميين بالاضافة الى الاصلاحات فى مختلف الميادين ·

والسؤال الآن : لماذا الاهتمام بتحسين حال غير المسلمين ؟

ولقد انتشرت أفكار الثورة الفرنسية فى الامبراطورية العثمانية بفضل رجال الدين والمثقفين المسيحيين بما كان لديهم من معرفة بهذه الأفكار · وقد تمرد هؤلاء على الاستعباد فرفضوا وضعهم التقليدى ونادوا بالمساواة مع المؤمنين الحقيقيين · وفى نفس الوقت انتهزت القوى الأوربية بؤس الذميين لتملى ارادتها على « الرجل المريض » ·

وفى هذه الأثناء أصيب بعض القادة العثمانيين والباشوات المستنيرين·

ومن بينهم محمد على ، بالذعر من مصير الامبراطورية ، فاختاروا طريق الاصلاح وتحسين حال غير المسلمين · وفى رأيهم أن هذه المسألة ضرورة حتمية · ولهذا السبب أعلن الاميرال خليل باشا عام ١٨٣٠ بعد عودته من روسيا : « اننى مقتنع أننا ينبغى علينا الاستسلام لآسيا اذا لم نسرع الخطى فى تقليد أوربا » (١) ·

وقد أجرى محمد على عدة اصلاحات ، عسكرية واقتصادية واجتماعية فى مصر وفى الدول التى وقعت تحت سيطرته وبالأخص سوريا (٢) · من هذه الاصلاحات استبعاد التمييز الذى يقوم على الدين ، وفرض المساواة بين المسلمين وغير المسلمين ، ولكن أقوى الاصلاحات تأسيس « مجلس الشورى » · وفى سوريا ، على سبيل المثال ، أنشىء فى كل مدينة تعدادها ألفان أو أقل « مجلس محلى » مؤلف من ١٤ الى ٢٠ عضوا تبعا لأهمية المدينة (٣) · وكان اختيار الأعضاء من المسلمين والمسيحيين مع ممثلين اسرائيليين فى بعض المدن مثل دمشق ·

وكان مجلس بيروت يتكون من ١٢ عضوا : ستة مسيحيون وستة مسلمون (٤) · وسلطة هذه المجالس واسعة · وقد عبر عنها القنصل الانجليزى فى الاسكندرية ، كامبل ، فى أغسطس ١٨٣٦ : « كل ما يتصل بالضرائب والقضايا التجارية والديون المدنية يرسل الى « مجلس الشورى »· ومجلس الشورى محكمة أنشأها محمد على وهى مؤلفة من بعض كبار رجال المدينة وبعض السياسيين ، وهذا المجلس ليس مقصورا على المسلمين بل انه يضم مسيحيين ويهود (٥) · ومعاصر سورى اخر يقول « ان الدواوين تنظم الخلافات بين المواطنين ··· ولأول مرة يعامل المواطنون ، من مسيحيين ويهود ومسلمين ، على قدم المساواة » (٦) ·

انها ثورة حقيقية فى تاريخ الاسلام أن نرى الذمى فى قفص اتهام واحد مع المسلم ، وأن يصدر الحكم حتى لو كان ضد المؤمنين · وقد كان لهذا كله نتائج سيئة بالنسبة للمسيحيين فى لبنان وسوريا · وسيأتى ذكرها فيما بعد ·

حاتي شريف لجول خاني وحاتي همايون :

قلنا فيما سبق أن من بين الغايات المنشودة من برامج الاصلاح المتباينة للحكومة العثمانية تحسين حال الذميين · وهو مطلب أوربا المسيحية · ولهذا السبب أعلن السلطان الشـــاب عبد المجيـــد برنامج حـــاتى شريف فى نوفمبر ١٨٣٩ : أى فى الوقت الذى بدأت فيه المفاوضات حول النزاع التركى المصرى لخفض المشاعر الفياضة من قبل اللبراليين المصريين تجـاه محمد على ولحث أوربا فى التنازل لمحمد على · وقد منح السلطان عبد المجيد ، فى هذا البرنامج ، جميع رعايا الامبراطورية « الأمان التام فى كل ما يتصل بالحياة والكرامة والثروة ، ووضع نظام لتحصيل الضرائب ، وترقية الجند، ومد خدمتهم العسكرية » ·

ويستطرد السلطان قائلا « ان هذه التنازلات الإمبراطورية تنسحب على جميع الرعايا أيا كان الدين أو الملة ، يمارسونها بلا استثناء » (٧) · ويبـدو أن الفقرة الأخيرة هى المسألة الرئيسية فى برنامج حاتى شريف · فقد أحلت المساواة محل التسامح ، فساوت فى الحقوق بين المؤمنين الحقيقيين والذميين وهو ما يتعارض بشكل صارخ مع تعاليم القرآن والسنة ، وانقلاب لممارسات أستمرت أكثر من ألف عام · ولم يغفر مسلمو الامبراطورية لأولى الأمر هذا التحـــدى ·

وبعد سبعة عشر عاما ، أو بالتحديد فى فبراير ١٨٥٦ تبنى العثمانيون برنامجا جديدا للاصلاح أهم من البرنامج الأول ، وهو برنامج حاتى همايون· وسبب ذلك المعرفان بالجميل للحلفاء الأوربيين لدفاعهم عنهم ضد روسيا أثناء الحرب ، وتفادي أى دعوى روسية بالتدخل فى الشئون الداخلية ·

وكان هذا البرنامج أكثر وضوحا من برنامج جول خانى من حيث التسامح والمساواة · وقد علق السلطان على هذا البرنامج قائلا :

« لقد قررت وأصدرت أوامرى بتنفيذ الاجراءات التالية :

« ان الحقوق التى وعدنا بها رعايا الامبراطورية وكما جاءت فى برنامج حاتى همايون تتفـــق والتنظيمات ، دون التمييـــز بسـبب الطبقـــة أو

العقيدة ، وذلك للمحافظة على الأمن والثروة والشرف ، وهذه الآن مقررة ، وسنتخذ الاجراءات الفعالة لنحصل على كل ثمارها » (٨) ٠

ومن ثم التزم السلطان بضمان مساواة الجميع أمام القانون ، واحترام الملكية الفردية والجماعية ، وقبول جميع الرعايا فى الوظائف العامة ، وفى الخدمة العسكرية ، وحرية العقيدة والتعليم العام ، ومساواة جميع الشهود فى المحاكم ٠ ووعد السلطان بتأسيس محاكم مختلطة للمسائل التجـــارية والجنائية المختلطة لتمثيل الطوائف المسيحية فى المجالس العامة والمحلية وفى المجلس الأعلى للعدالة ، مع ملاشاة أى تمييز ضار بالمسيحيين ٠

رد الفعـــل :

رأينا فيما سبق أن الوثيقة الثانية تضمن بطريقة قاطعة مساواة المسلمين و « الذميين » فى جميع المجالات ٠ ولكن هل فى الامكان ، فى القرن التاسع عشر ، تمرير ما هو مخالف للقرآن والسنة والممارسة العملية لما يزيد عن ألف عام ، وفرض المساواة بالقوة « بين المؤمنين الحقيقيين » و « ما عداهم » ، استنادا الى أصلاحات مستوحاة من أوربا المسيحية ؟

لقد كان رد الفعل عنيفا فى جميع أنحاء الجمهورية ضد حاتى همايون٠ فقد أبدى المسلمون استياءهم قائلين « لقد فقدنا اليوم حقوقنا القومية المقدسة التى اكتسبها آباؤنا بالدم ٠ قديما كانت الأمة سيدة مصيرها ، واليوم هى محرومة من هذا الحق المقدس ٠ ان هذا اليوم هو يوم الدموع والآلام لجميع المسلمين » (٩) ٠

وفى مقابل بعض الحكماء العثمانيين الذين اقتنعوا بالحتمية الضرورية للاصلاح والمساواة من أجل انقاذ الامبراطورية من الدمار ، فان الأغلبية الساحقة من الشعب عارضت أى تنازل فى هذه المجالات ٠ وفشل الاصلاح تماما وانتهت الأمور الى بزوغ الأصولية الاسلامية وكان من ضـــحاياها مسيحيو البلقان ، ولبنان وسوريا ، بالاضافة الى الأرمن فيما بين ١٨٤١ ، ١٨٦٠ وقد وصف القنصل الانجليزى العام فى بيروت ، الكولونيل روز ، ما حدث بعد بضعة أشهر من اعلان برنامج حاتى شريف لجول خانى :

« انها لظاهرة غريبة ، تلك التى حدثت بعد نصف عام من اعلان برنامج حاتى شريف لجول خانى ، فقد دافع المسلمون عن القرآن والميزات الخاصة بالمسلمين دون المسيحيين · وهو رد فعل معارض تماما لنظرية مساواة الجميع أمام القانون ، وهى نظرية جوهرية فى برنامج حاتى شريف » (١٠) ·

ويرى المسلمون السلفيون أن تحرير الذميين يستلزم الغاء قانون حمايتهم ، ومع ذلك فالذميون الذين لا يرفضون وضعهم العبودى يمكنهم الاعتماد على هذا القانون وعلى سماحة الاسلام · أما الطوائف التى تعتمد على الاستقلال الذاتى جغرافيا فالغاء القانون يشكل خطورة بالنسبة اليهم ·

وأول من تأثر بهذا الالغاء دول البلقان ولبنان ويأتى بعد ذلك الأرمن · والمسيحيون ، فى البلقان ، أغلبية ساحقة · ولكنهم ، فى لبنان وفى أرمينيا ، هم من القوة بحيث يمكنهم أن يطالبوا بتحسين مصيرهم ، ومن ثم يمكنهم أن يشكلوا خطرا على الامبراطورية ·

أما المسلمون فكان غيظهم من الضغوط التى تمارسها أوربا المسيحية ، بل والتهديد المتواصل · وقد صب المسلمون جام غضبهم على الذميين بسبب عجزهم عن الانتقام من أوربا المسيحية · ومن أجل ذلك شعر المسلمون بالرضا نحو القوانين التى شرعتها حكومة القسطنطينية لابادة الطوائف المسيحية الأكثر خطورة ، وبالأخص المارون والأرمن · وفى بداية ابادة الأرمن صرح رئيس الوزراء سعيد باشا بأن الحكومة العثمانية تبحث عن « حل المسألة الأرمنية بابادة الأرمن » (١١) ·

جذور الاضطرابات الطائفية فى لبنان فى القرن التاسع عشر :

سلسلتان من العلل ، تشكلان أصول الاضطرابات الطائفية فى لبنان وسوريا فيما بين ١٨٤٠ ، ١٨٦٠ · السلسلة الأولى من العلل محددة اقليميا وخاصة بهذه الدول والاقاليم المجاورة لها · أما السلسلة الثانية فتقع فى مساحة جغرافية أوسع ، ومرتبطة بقضية دولية وهى تحرير الذميين فى الامبراطورية الرومانية · والعرض التالى يتناول السلسلة الثانية ·

كان جبل لبنان ملجأ المضطهدين فى الشرق الأدنى · والطوائف الدينية

العديدة التى تقيم فى هذا الجبل شاهد حى على هذا الماضى المؤلم • وبعد استبعاد المدن التى كان يحكمها ممثلون عن الباب العالى فان المدن الباقية ، منذ القرن السادس عشر ، كانت واقعة تحت سيطرة طائفتين ، احداهما مسلمة والأخرى مسيحية ، وهما الدروز والمارون • وقد حثت الأسرة الدرزية ، الحاكمة لجبل لبنان فى الفترة من ١٥١٦ الى ١٦٩٧ ، المارون المنتشرين فى المناطق الشمالية على الهجرة الى المناطق الوسطى حيث الدروز والشيعة هم الغالبية العظمى • وقد أحسن الدروز استقبال المارون وهيأوا لهم الاقامة بينهم • ولم يكن هذا الاستقبال الحسن الا لأن المارون لم يشكلوا أى خطر على مستقبل الطائفة الدرزية فى هذه الفترة •

ولكن السلطة انتقلت عام ١٦٩٧ الى أسرة شهاب السنية • وقد أحست هذه الأسرة بضرورة التعاطف مع الطائفتين العظميين وهما الدروز والمارون للتحكم فى شعب لبنان المضطرب وذلك بسبب قلة عدد السنيين فى الجبل اللبنانى •

بيد أن ميزان القوى اتجه لصالح الطائفة المارونية لأهميتها المتعاظمة بسبب مستواها الثقافى ووزنها الاقتصادى بحكم علاقاتها التجارية بأوربا •

وفى غضون سنوات تحولت أسرة شهاب الى المارونية • ويقول المؤرخ طنوس الشيدياق أن حركة التحول هذه قد تصاعدت ابتداء من منتصف القرن الثامن عشر (٥) • وقد تابعهم فى هذا التحول الأمراء الدروز • وفى نفس الوقت قوى التيار الوحدوى مع كنيسة روما فى الكنائس الشرقية • وتحولت قلة من المسيحيين في سوريا الى الكاثوليكية ، وهربت الى لبنان وأصبح لبنان معقل الكاثوليكية فى الشرق •

فصم الوحدة الدرزية المارونية :

وقد فطن أمراء الدروز الى النهاية المرتقبة من تحـــول أسرهم الى المسيحية ، وتمركز الطوائف المسيحية فى جبل لبنان • ورأوا الغزاة فى عقر دارهم ، فنسوا نزاعاتهم الداخلية لمواجهة هذا الطوفان ، ولكن من غير جدوى • فقد تدهورت العلاقات بين الطوائف في السنوات الأولى من القرن التاسع عشر أثناء حكم بشير الثانى ، وعجز التحالف الدرزى المارونى عن

مواجهة الموقف . وكان بشير الثانى أميرا طموحا وأوتوقراطيا ، فأراد تأسيس سلطة مركزية قوية . ولهذا لم يتردد فى كسر حدة المقاومة مهما يكن مصدرها . فرضخ الأمراء المسيحيون ، أما أمراء الدروز فقد قاوموا ولكنهم طردوا من الجبـــل .

وفى عام ١٨٢١ لجأ أمراء الدروز الهاربين الى والى عكا التركى ، عبد الله باشا ، ليتهموا بشير بأنه مسيحى ، وأنه يحابى المسيحيين ، ويضطهد المسلمين ، وذلك وفقا لرواية مؤرخ معاصر هو مشيل مشاقة . قال الدروز للوالى : « أنت مسئول عن مسلمى الجبل ، وفى اليوم الآخر سيطلب منك الاله كشف حساب لأنك أخضعتهم لحاكم كافر » (١٤) . فأرسل الوالى ، بوخز من ضميره ، قاضى سنى هو صالح الترشيحى الى بشير ليتأكد من هويته الدينية . وقد ناور بشير بحيث جاء تقرير القاضى فى صالحه .

وسنعرض لفترة تتميز بأن الانتماء الدينى للامراء اللبنانيين قد أخذ وضعا جديا ابتداء من القرن التاسع عشر ، أى قبل الاضطرابات الطائفية فيما بين ١٨٤٠ ، ١٨٦٠ . ولم يكن الدروز أو السنيون ، الترك أو العرب ، مستعدين لترك الحكومة اللبنانية فى أيدى المسيحيين . هذا بالاضافة الى أن الفلاحين المسيحيين الذين ، حين وعوا القضايا الاجتماعية ، أثاروا القلاقل بمساعدة القساوسة . وقد تجسدت أفكارهم الثورية عام ١٨٢١ فى كميونتين هما انتلياس ولهفد . وقـــد أثارت هـــذه الحـــركات التحريرية حفيظة الدروز النبلاء .

الانقسامات الجديدة :

حتى الربع الأول من القرن التاسع عشر لم تكن الانقسامات متأثرة بالانتماءات الطائفية ، بل بالقيادات المتمردة المحلية مثل قايسى يامانى ويزباكى جومبلاتى . ثم أصبحت الانقسامات ، فيما بعد ، طائفية ، وأغلبها انقسامات اجتماعية واقليمية . وفى هذه الفترة غزت جيوش محمد على سوريا . وقد استقبلها المسيحيون بترحيب حار ، لأن سماحة محمد على فى المسائل الدينية كانت معروفة فى الشرق الأدنى .

ويمكن ايجاز الاضطرابات الطائفية فى لبنان وسوريا فيما بين ١٨٤٠ ، ١٨٦٠ على النحو التالى :

٢ - ان وضع الذميين فى سوريا ولبنان قد تحسن كثيرا تحت الحكم المصرى ، أى بين ١٨٣٢ ، ١٨٤٠ ، أو على الأقل تحسن فجأة الى الحد الذى فيه كان مرفوضا من المسلمين ٠

٣ - لقد انزعج مسلمو الامبراطورية من اذلال مسيحيى أوربا لدولتهم، ومن البرامج الاصلاحية التى تزعم المساواة بين المؤمنين الحقيقيين والذميين٠ وقد انتقموا من الأقلية المسيحية بدعوى أنهم مثل حصان طروادة يمهدون للتدخل الأجنبى ٠

٣ - وفى لبنان أثار تحول أسرة شهاب الى المارونية ، وارادة بشير الثانى العنيدة فى كسر قوة النبلاء الدروز استنادا الى المارون ، كراهية بين الطائفتين ٠ وأصبح تعايشهما على أرض واحدة مسألة عسيرة ٠

٤ - كان الدور المتصاعد للمارون فى لبنان وفى ربوع الشرق الأدنى مهددا للامبراطورية عامة ولمسلمى سوريا ولبنان خاصة ٠ وكان جبل لبنان هو حصن الأقلية وخاصة المسيحية ٠ وقد أحدث الوافدون الجدد تغيرا فى تعداد السكان ٠ فعدد سكان الجبل عام ١٨٤٠ يمثل ١/٧ السكان المقيمين فى سوريا (١٥) ٠ ولم يكن لبنان مجرد حصن للاجئين ، وانما كان ، على حد تعبير الكولونيل تشرشل ، مركز جذب لكل الأقليات فى الجبال المجاورة ٠ التى كانت ، مثل اللبنانيين ، تكره الأتراك وتبحث عن الفكاك من عقالهم(١٦)٠ ومن الخطورة ترك لبنان فى أيدى المارون ٠ وقد كانت الغاية من الأحداث الدامية فيما بين ١٨٤١ ، ١٨٦٠ كسر شوكة المارون ٠ وهذا يفسر لنا الحمية التى انتابت جزءا كبيرا من المسلمين السنيين فى ذبح المسيحيين بمعونة الدروز ٠ وهذا ما خطه الى حكومته القنصل الفرنسى فى بيروت ، بوريه ، فى ١٤ نوفمبر ١٨٤١ : « لقد تحول صمت الباشا الى قوة متمردة لصالح المنتصرين ٠ ولقد كان المسيحيون ممنوعين من دخول المدينة أثناء تأدية الدروز للصلاة فى المساجد وكان الأتراك يهللون ويصفقون لهذا الانتصار » ٠

وفى ديسمبر ١٨٦٠ سجل القنصل الفرنسى العام هذه العبارة : « لقد اندمج الدروز فى المسلمين الى الحد الذى تردد فيه أن الدروز هم الحصن

الحصين للاسلام · ولقـــد كان كل شيء مباحا لهم لأنهم كانوا ضـــد المسيحيين (٢٠) ·

يبدو أن الاسلام العثمانى فى القرن التاسع عشر لم يكن قادرا على احلال مفهوم المساواة محل مفهوم التسامح لصالح غير المسلمين · ولم يقف الأمر عند مجرد الفشل فى تحقيق هذا الاحلال ، بل ان مجرد المحاولة قـــد أتت بنتيجة مضادة وهى التعصب ، وأفضت الى قلاقل ومذابح ضحاياها هم مسيحيو الامبراطورية · واثر هذا الفشل أصبح المسيحيون أبطال اللامركزية السياسية والقومية · وقد انفتح المسيحيون فى البلاد العربية على القومية العربية على أمل تحريك ثقل جديد هو ثقل المساواة ، أو الثقل القومى الذى يتجاوز الثقل الدينى من حيث أن هذا الأخير طائفى وتعصبى ·

تنبيهـــات

1. Cité par E. Driault, dans **"La Question d'Orient depuis ses origines jusqu'à la paix de Sèvres"**, 8ème éd. Paris 1921, p. 135.

(٢) أصبحت سوريا تحت السيطرة المصرية من ١٨٣٢ الى ١٨٣٠

3. Voir là-dessus F. Perrier, **La Syrie sous le gouvernement de Méhémet Ali** jusqu'en 1840, Paris, 1842, p. 57.

(٤) الشرباتى ، **حروب ابراهيم باشا المصرى فى سوريا والاناضول** ، طبعة قرعلى ، القاهرة ، ١٩٢٧ ، ص ٣٧ ٠

5. Archives britanniques, F.O. 78, v. 283, Report on Syria, Alexandrie, 23 août 1836, cité par M. Sabry dans **l'Empire égyptien sous Mohammad Ali et la Question d'Orient**, Paris, 1930, pp. 347-348.

6. Voir l'anonyme **"Mudhakkirât Târikhiyyat"**, éd. al-Bâcha, Harîsa (Liban), p. 57.

7. Voir le texte intégral du Hatti Shérif du Gul-Kané dans G. Noradounghian, **Recueil d'actes internationaux de l'Empire Ottoman**, t. II, Paris, 1900, p. 286 ss.

8. Texte intégral dans Noradounghian, op. cit., t. III, p. 85 ss.

9. Ahmed Cevdet, Tezakir, éd. C. Baysun, 1, Ankara, 1953, pp. 67-68, cité par Ma'oz, dans **Ottoman Reform in Syria and Palestine 1840-1861**, Oxford, Clarendon Press, 1968, p. 202.

10. Archives britanniques : Public Record Office, F.O. 78/457, Rose à Aberdeen, Beirut, 12 oct. 1941, cité par M. Ma'oz, op. cit., p. 200.

11. D'après E. Driault, op. cit., p. 354.

(١٢) فى لبنان اليوم أكثر من سبع عشرة طائفة دينية ، أهمها المسيحية والاسلامية ، الطائفة الاسلامية مكونة من الشيعة والسنة والدروز ، والطائفة

المسيحية مكونة من الماردن والأرثوذكس اليونان ، والكاثوليك اليونان ، والأرمن الجريجوريين ٠

(١٣) الشدياق، **كتاب أخبار الاعيان فيجبل لبنان**، طبعة بستانى ، ج ٢، بيروت ، ١٩٧٠ ، ص ٣٢٢ ٠

(١٤) مشاقه ، **الجواب على اقتران الأحباب** ، طبعة أبو شقرة ، بيروت، ١٩٥٥ ، ص ٢٨ ـ ٢٩

15. Voir là-dessus Dominique Chevallier, **La société du Mont-Liban à l'époque de la révolution industrielle en Europe**, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1971, pp. 51-52.

16. Colonel Churchill, **The Druzes and the Maronites under the Turkish Rule from 1840 to 1860**, London, 1862, pp. 24-25.

(١٧) يشير لفظ « الأتراك » فى اللغة الدبلوماسية الى السنيين فى الامبراطورية العثمانية ، سواء كانوا من أصل عربى أو تركى

18. Notable druze, il commanda une partie des troupes druZes lors des affrontements confessionnels.

19. Archives des Affaires étrangères de France. Série : Correspondance politique des Consuls, Turquie, Beyrouth, II, fol. 258 ss.

20. Référence précédente, Beyrouth, XII, fol. 64 verso.

التسـامح كأمر فلسـفى

اندريه مرسييه (برن)

يعتقد الفلاسفة والمؤرخون الغربيون ، وخاصة الانجلو سكسون ، أن فكرة التسامح مصدرها البروتستانتية فى القرنين السادس عشر والسابع عشر · جون لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤) دليل على هذا الاعتقاد · فقد كتب باللاتينية عن هذه الفكرة ـ وان لم يمهر كتابه باسـمه ـ تحت عنـوان **رسالة التسامح** ، عام ١٦٨٩ ، وترجمت فـورا الى الهولندية والانجليزية والفرنسية · (٨ أ ـ ٨ ب) ·

بيد أن هذا الاعتقاد خاطىء · صحيح أن البروتستانت متسامحون وخاصة نحو الكاثوليك · ولكن نحن نعلم أن كلفن وبالأخص تيودور البزى كان مسئولا عن عقد ندوة فى بوسى (فرنسا) عام ١٥٦١ دعى اليها لاهوتيين كاثوليك وبروتستانت من قبل مستشار المملكة الفرنسية ميشيل الهوسبتالى · وقد منيت بالفشل · لأننا حين نتحدث عن التسامح فى هذه الندوة ، فنحن نتحدث عن تسامح الكاثوليك وليس عن تسامح البروتسـتانت · فلم يكن الهوسبتالى رجل لاهوت بل رجل قانون · فقد علم الشريعة فى جامعة بادوفا الشهيرة ، وكان أكثر القضاة تسامحا فى تاريخ أوربا ·

فما كان يفكر فيه الانجليز ، ومن بينهم لوك ، هو التسامح فى اطار الاصلاح الدينى ، وخاصة الاذن بالهجرة لأولئك الذين يعارضون العقيدة الرسمية ، مثل وليم بن ، **مؤسس بنسلفانيا فى الولايات المتحدة الأمريكية** · وقد ذاع مفهوم التسامح ، فى القارة الأوربية ، (من ارازموس الى سبنوزا) كمفهوم دينى وحسب ·

وقد كان فولتير ، الذى يقال عنه أنه المولد للتنوير ، هو أول من آمن بمفهوم التسامح فى الفكر الأوربى ليشمل السياسة والفلسفة وليس فقط الدين · ويرى بوبر ١٣ (ص ١٧٦) أن هذا المفهوم الموسع للتسامح وارد عند كانط آخر ممثل عظيم للتنوير ·

وثمة مفهومان أو مذهبان للتسامح بزغا من عصر النهضة الى عصر التنوير • الأول يسمى المذهب الانسانى ، ومن رواده نيقولا كوزانوس ، أرازموس (الذى كان يشير الى سقراط) ، ومونتنى ، ولوك ، وفولتير ، ثم مروجوه فى القرنين التاسع عشر والعشرين مثل جون ستيوارت مل ، وبرتراند رسل • أما المذهب الثانى فمن رواده الشاعر جون ملتون ، الذى يرى أن الحق منتصر ، فى نهاية المطاف ، على الجهل ، وهذا مفهوم متفائل عن التسامح •

ونحن لا ننكر أن هذه الأفكار قد أسهمت فى تكوين المفهوم الراهن للتسامح ، ولكنها ليست كل الأفكار •

فلا بد أن نرى بوضوح أن الدين من حيث هو دين - وفى دين معين بالذات ثمة طوائف عديدة مثل الكاثوليكية والأرثوذكسية والقبطية والبروتستانتية بأشكالها المتباينة فى المسيحية - ليس فى امكانه أن يكون متسامحا ، لأن الدين ينبع من اليقين ، وأن الخبرة أو العلاقة بين الانسان والله مصاغة صياغة مطلقة وصادقة فى آيات ثابتة هى ليست الا تعبيرا عن ارادة الله ، وبالتالى متساوية مع كلمات الله ذاتها كما هو الحال فى القرآن الكريم • وهذه الملاحظات تنسحب ، على اليهودية والمسيحية والاسلام • ومن ثم فان أى انحراف عن هذه الآيات مرفوض • وتباين الطوائف مردود الى أن علماءها يفهمون الآيات بطرق متباينة •

وأنا لست على يقين أن أية ملة من الملل المسيحية يمكن أن يقال عنها انها متسامحة •

صحيح أن يسوع قال : « يا أبتاه اغفر لهم لأنهم لا يعلمون ماذا يفعلون» (لوقا ، ٢٣ ، ٢٤) • وصحيح أن أسطفانوس جثا على ركبتيه وصرخ بصوت عظيم ، يارب لا تقم لهم هذه الخطية » (أعمال الرسل ، ٧ ، ٥٩ / ٦٠) • بيد أن هذه الآيات ليست مطلبا للتسامح • كيف نتوقع أن يكون الله متسامحا ؟ بل على الضد من ذلك هو الصحيح ، فقد قال لنا اللاهوتيون أن الله يمكن أن يكون عدوانيا مع البشر • البشر هم وحدهم المتسامحون • ولهذا فان التسامح فى الامكان تصوره فى نطاق المذهب الانسانى وحسب

وليس فى نطاق علم اللاهوت · قال بولس الرسول ، شارح الأناجيل : « أين الحكيم ؟ أين الكاتب ؟ أين مباحث هذا الدهر ؟ » رسالة بولس الرسول الأولى الى أهل كورنثوس ، ١ ، ٢٠) · هذه الآيات تبين بوضوح أن المسألة ليست تنازلا للمخالفين فى الرأى ، لأن التسامح يعنى التنازل · ان اللفظة أصلها لاتينى وتعنى : أن نحتمل ، وأن نؤيد وندعم ، أن نتراخى ، أن نواكب ، أن نصمد · كل هذه المعانى منقولة عن القاموس (٣) · ومع ذلك ليس فيها ما يشير الى معنى التسامح كما نفهمه اليوم · وأغلب الظن أن هذا مردود الى أن التسامح لم يكن معروفا فى العالم القديم عبر الغرب ؛ ومع ذلك فان الرومان كانوا أكثر الشعوب القديمة تسامحا ، أكثر تسامحا من اليونان · وفى هذا الصدد يذكرنا الفيلسوف الأسبانى أوريتجا أى جاسيت بما يسميه رواقية العصر الاسبانى للامبراطورية الرومانية · وقد كان الامبراطور هادريان متسامحا ليس فقط دينيا وانما فلسفيا ، وهو أول من كان على هذه الوتيرة على الأقل فى الغرب · ويليه مرقس أوريليوس · ومع ذلك يحق لنا أن نتساءل عما اذا كان الجيل الرومانى الذى توقف عند سينكا أقرب الى أن يكون رحيما من أن يكون متسامحا بالمعنى الذى نقصده الآن · وعلى العموم فقد أفل العالم القديم بعد هذه الفترة بقليل (١٢) ·

ولم يكن عند اليونان قديما كلمة مرادفة للتسامح ، ومع ذلك يبقى التساؤل عما اذا كان اليونانيون متسامحين ، وعما اذا كان لدى فلاسفتهم مفهوم التسامح · انهم لم يرتضوا التعددية الدينية كما كان هو الحال فى الامبراطورية الرومانية ، ومن كان يعلم ، فى اليونان ، أن « الالهة كذبة » فمصيره ، فى الأغلب ، شرب السم · وقد استخدمت أساليب مماثلة ، فيما بعد ، للتخلص من الهراطقة ، على الرغم من أن اليهود والوثنيين ـ قديما وحديثا ـ عاشوا حياة تعسة على هامش المجتمع فى أوربا ·

وأنا أشك فى أن هذا الذى كان يحدث كان تسامحا حقيقيا ، الا اذا كنا نقصد المعنى الفزيقى للتسامح ، أى الحد الأدنى من الحياة البدنية · وهو مماثل لما تعنيه الفزياء المعاصرة من الكمية المسموح بها حيث لا تتجاوز

الظاهرة حدودها بدون خطورة · ومن المعروف أن الوصفات الطبية تحدد بدقة ما هو مسموح به ، وبذلك تتحدد الكمية المطلوبة من التسامح ·

وبالمماثلة فان فكرة التسامح الفزيقى يمكن ترجمتها الى تسامح قانونى وسياسى وأخلاقى ·

ويرى الفيلسوف الأمريكى كروسيه ٤ (ص ٤) أن المجتمعات البدائية مجتمعات مغلقة لم تكن متسامحة ازاء أى انحراف عن القوانين الأخلاقية والدينية ، بينما هى متسامحة ازاء المتمردين · ومع ذلك يبقى سؤال عما اذا كان من لديه سلطة لديه البصيرة بأن قليلا من التسامح ليس خطرا ، بل دافعا الى التقدم ، أو لديه عقلية فلسفية تسمح بالترويج لنوع من التسامح على أسس عقلانية · يبدو أن الطاعة العمياء للقوانين الأخلاقية مانع من تحقيق هذه الاحتمالات · ولهذا السبب قد يعتقد الانسان ، لأول وهلة ، أن بزوغ التسامح ليس ممكنا الا بزوال هذه المجتمعات المغلقة ، والا بتوقع ظهور ما يسمى بروح الحضارة الغربية · ولكن هذا القول فاسد تاريخيا ·

ان الأخذ بقواعد التسامح لا يستند الى مجتمع عصرى ، ولم ينشأ فى الغرب ، بل هو مردود الى رجل لم يكن مجرد سلطان عظيم فى الهند القديمة ، بل كان أعظم الرجال فى التاريخ الانسانى ، وأعنى به الامبراطور أشوكا ·

فجده شاندراجوبتا ، مؤسس أسرة موريا Maurya الحاكمة ، قد أشعل نيران الحرب ضد اليونان الذين احتلوا الشمال الغربى من الهند أيام حكم الاسكندر الأكبر ، وأنتصر على سليكوس نيكتار عام ٣٢١ ق·م· أى بعد سنتين من موت الاسكندر · وفى هذا العصر ذاعت البوذية فى الهند بالاضافة الى البراهمية ، وبالأخص فى الجانجز Ganges على الرغم من أن مؤسس البوذية اسمه سدارتا جواتاما وهو من عائلة نيباليه ·

والبوذية ، من الزاوية النظرية ، هى رد فعل ضد الميتافزيقا البراهمية،

ومن الزاوية العملية، هى حركة اصلاح ضد الخلقيات المنحلة· بيد أن البوذية، منذ نشأتها ، تحمل فى طياتها الاخاء البشرى ·

أما أشوكا ، المولود عام ٣٠٤ ق·م ، فقد أشعل حـــربا تسمى حرب كالنجـا ، وانتصر عام ٢٦٢ ق · م· ولكنها كانت رهيبة الى الحد الذى قرر أن يحكم ، فى مستقبل الأيام ، بروح رحيمة ، وينشر القانون الخلقى فى ربوع الامبراطورية التى امتدت الى الغرب · هذا القانون الخلقى يسمى دارما ، وهو منقوش على الصخور والأعمدة حتى يعم جميع البلاد · وقـد عين موظفين مخصوصين لمراعاة احترام هذا القانون · ثم تحول أشوكا الى البوذية · ويقـال انه بدونه ما انتشرت البوذية فى سيلان واليابان والتبت والصين وأصبحت من أكثر الاديان انتشارا فى العالم على الرغم من أنها لم تكن كذلك فى الهند ، موطن مولدها ، وأغلب الظن أن هـــذا مردود الى عقلية أشوكا المتسامحة ·

لقد أصبح أشوكا ملكا بفضل التسامح والقدرة على الحكم والادارة ، وبفضل سلوكه الخلقى ، وليس بفضل القوة العسكرية · انه بفضل ذلك كله يعد أعظم انسان فى كل العصور · كان ينشغل برفاهية شعبه وسعادته · فقد غرس أشجار الفاكهة فى جميع طرق البلاد ، وترك الفقراء يقطفونها بلا مقابل · لقد مارس التسامح ، وبالأخص فى معناه اللاتينى : تخزين الطعام من أجل الفقراء · وأوصى باحترام المخلوقات جميعا ، والتعايش فى سلام ، والزهد فى الفائض ·

كان أشوكا هو أول وأعظم بطل من أبطال التسامح تجاه جميع العقائد الدينية · فلم يقحم نفسه فى سلسلة من الحروب كما فعل داود ، ولم يكن ملكا ـ شاعرا مترفا مثل سليمان الحكيم · وكانت قوانين حامورابى قد سنت عام ٢١٠٠ ق·م ، ولكن مذهب أشوكا الخلقى الذى يتجاوز القانون قد غير قوانين حامورابى · وكان أفلاطون قد أعلن أن جمهورية الفلاسفة ـ الملوك لم تكن قائمة ، ولن تكون (٦) ، فى حين أن أشوكا جسد شريعته فى دولة حقيقية · ويعتبر التسامح ، ابتداء من حكم أشوكا ، من أهم المبادىء العدلية التى تستند اليها الأخلاق فى الهند ·

وعلى الرغم من الغزو الاسلامى عبر العصور فلم يتوقف التسامح حتى يومنا هذا فى الهند ، وكل من يعرف الهند يشهد على هذه الحقيقة · ويمكن القـول بأن الهنـــد هى حاملة شـعلة الســـلوك الخلقى الأصـيل ، وهذا هو ما يميزها من الغرب · فالغرب ، على الضـــد من الهند ، ليس متسامحا ، وذلك بسبب تراثه اليونانى واليهودى والمسيحى ، والاسلامى الى حد ما ·

وقد كتبت تشريعات أشوكا باللغة البراكريتية ، لغة الشعب ، وليس السنسكريتية وهى لغة البراهميين · وقد كانت البراكريتية هى لغة الشعب فى التبت وكراكوروم ، ونجدها أيضا على النقود التى كان يصكها ملوك اليونان فى باكتريا فى الفرس القديمة · واستخدام لغة الشعب دليل على سماحة أشـــوكا ·

وقد كان أشوكا يطلق على نفسه اما « حبيب الالهـــة » أو « ملك بيرياداراسى » · وبالاضافة الى تعليم شعبه أرســـل البعثات الى البلدان الأجنبية ، مثل سوريا ومقدونية · ولهذا فاذا قيل عن الحضارة الهيلينية أنها تتسم بالتسامح فهذا مردود الى تأثر ملوك البحر المتوسط بالقانون الأخلاقى المسمى بـ دارما · ويمكن مشاهدة مقتطفات من كتابات أشـــوكا باللغة اليونانية والآرمية فى كانداهار ·

ويقول أشوكا ان جوهر القانون يكمن فى معرفة الانسان لذاته واحترامه للاخر · ومسئولية كهذه · حيث التسامح لم يكن يعنى اللامبالاة بل يعنى البحث عن الأفضل ، لم تكن معروفة فى أى مكان من العالم ·

ودعونا نأتى بأمثلة من بعض نصوص التشريعات : ٧

على الصخرة رقم ١٣ :

ان محبوب الالهة ، وقاهر الكالنجيون نادم الان اذ هو يحس بحزن عميق واسى لأن غزو شعب انما يعنى القتل والموت والتشريد ··· ان البشر

جميعا متساوون فى سوء العاقبة ... ولهذا فان ملك بريادارسى يرى أن الغزو الأخلاقى هو الأهم ... وقد حقق الملك هذه الغاية فى أماكن على بعد خمسة ألاف كيلو متر حيث يحـــكم ملك انتيوخ ، والملوك الأربعة تورامايا وانتيكينى وماكا واليكاسودارا ، حتى سيلان . (الأربعة أسماء المذكورة مرادفة للاسماء التالية : بطليموس الثانى ، فيلادلفوس المصرى ، انتيجونوس جوناتاس المقدونى ، ماجاس الكرينى والاسكندر الابيروسى) .

على العمود رقم ٧ :

« فى الماضى ... لم تتقدم أخلاق الشعب »

على الصخرة رقم ٦ :

« ليس أهم (من انتشار دارها) ... ومع ذلك فهذه مسألة شـــاقة » .

على العمود رقم ٢ :

« دارما تعنى الشفقة والحرية والصدق والنقاء » .

على الصخرة رقم ١٢ :

« ان ملك بريادارسى يبجل العقائديين جميعا ... وقد يتخذ هذا التبجيل أشكالا عدة ، ولكن جذوره تقوم فى حفظ اللسان من مدح معتقدك وذم معتقد الآخرين بدون لياقة أو بدون تطرف » .

« علينا تبجيل الآخرين لسبب أو لآخر . وبفضـل هذا الوئام يمكن للبشر أن يتعلموا دارما بتقدير وتوقير .

وقد كان أشوكا ينبذ العدوان . وكان يخاطب الشعب بقوله « ايها الأصدقاء » . وهذا الأسلوب فى مخاطبة الشعب متبع فى الهند الى يومنا هذا . فرئيس الجمهورية الراحل الفيلسوف راداكريشنان كان يبدأ خطابه الى الشعب بهذه الكلمة « أيها الأصدقاء » .

ومعذرة اذا كنت قد أطلت الحديث عن أشوكا وعن دارما . ولكنى قد أطلت حتى نفهم جيدا أخطاء الغرب فى فهمه لهذه الأمور التى حدثتكم عنها . فالحق يقال أن الهند قد سبقت الغرب بألفى عام فى كل ما يتصل بالأخلاق .

واليوم نرى أن مفهوم دارما منتشر فى الغرب وحسب لأن الغربيين يرون أنهم دائما على حق ٠

والعبارة الأخيرة تسمح لى الآن بأن أبدأ بتحليل فلسفى عن مفهوم التسامح وما ينطوى عليه من مفارقة ٠

فالقول بأننا « نسامح التسامح » ليس مفارقة على الوجه التام ، فى حين أن القول « بأنه ينبغى ألا نسامح اللاتسامح » ينطوى على مفارقة أشد ـ وأشد غموضا من هذه وتلك المفارقة التى عبر عنها الفيلسوف الايطالى جويدو كالوجيرو (٤) (ص ٤٢) : لا نتوقع من الشعب المتسامح أن يكون متسامحا مع شعب متعصب ٠ وكذلك « ان اعتبار التسامح مبدأ مطلقا يفضى الى اللاتسامح » ٠ وهكذا يبدو التسامح وكأنه لاتسامح ٠

وتتميز الفلسفة بأن المفارقات احدى لوازمها خاصة وأن هذه المفارقات تدور على مفاهيم هامة مثل التسامح والحرية والحب ٠ وقد طرح القديس أوغسطين أشهر مفارقات عن مفهوم الزمان ، ونقلها الفيلسوف الأمريكى رتشارد مكيون الى مفهوم التسامح بقوله (٤) (ص ٧٩) « اذا لم تسألنى عن ماهية التسامح فأنا أعرف (هذه الماهية) واذا سألتنى فأنا لا أعرف ٠

ولهذه الأسباب كلها من الصعب طرح تعريف للتسامح ٠ بل ان كثيرا من الفلاسفة يؤثر عدم استخدام هذا المصطلح مثل الفيلسوف الفرنسى اميل بوترو (٢) (ص ٨٩٤) ٠ وأيا كان الأمر ، فليس فى الامكان تناول هذا المصطلح من غير الاهابة بالديالكيتك الذى كنت قد استعنت به فى مؤلفاتى السابقة عندما كنت أتحدث عن مفهوم الحرية (٥) (ص ٩ ـ ٢٦) ٠ ان تعريف التسامح أو على الأقل تفسيره انما يستند الى موقف الانسان منه ٠

ويمكننا أن نتابع نفس المسار فى تناول الحرية ٠ وقد أوضحت، فى بحث ؟خر ، أننا أحرار فى الوقت الذى نقر فيه بل نقبل أننا لسنا أحرارا (٥) ٠ أما فى التسامح فالمسألة معكوسة ، بمعنى أننا متسامحون فى الوقت الذى نقر بل نقبل أن الاخرين متعصبون ٠ وهكذا يبدو التسامح ، من جهة ، كأنه وسيلة فاضلة ، من حيث أنه يسمح لنا بمجاوزة تعصبنا الفطرى أو الموروث.

ومن جهة أخرى كأنه عبأ من حيث أنه ينبغى علينا أن نقـــر أن ثمة آراء متمايزة عن آرائنا ، ومن حيث أنها متمايزة فهى تحمل طابع التعصب ازاء آرائنا · وأخيرا فان التسامح يبدو كأنه غاية لأنه ينبغى علينا اقراره وقبوله·

وأغلب هذه التأويلات يمكن تصنيفها الى ثلاثة مذاهب · وثمة تأويل يتصور أن التسامح قيمة ، ولكن هذا التأويل ، فى رأيى ، خاطىء ، لأن القيم لها طبيعة مباينة ، مثل قيمة الحق أو الجمال أو الخير التى يمكن اختبارها بالاكتشاف والتقدم · والتسامح ليس خيرا ، بل سلوك محصور فى العلاقة بين الفكر والفعل ، وينبغى ممارسته فى الحياة العملية ، على أنه اسقاط لنية معقولة فى واقع عينى ·

يمكن أن يكون التسامح أو التعصب مجرد نية ، ولكن التسامح الحق هو الذى يمارس عمليا · ولهذا ثمة سؤال يثار : كيف يمـــكن أن يمارس عمليا فى جو قد يسمح بوجود المتسامح أو بتدمير المتعصب ؟ ومن هذه الوجهة فان المسألة قد تكون سياسية أو اجتماعية أو أى شىء آخر ، ولكن هذا يبين أن التسامح ليس مجرد مسألة دينية أو طائفية · يبقى أن الأبنية السياسية متمايزة طبقا لتقبلها التسامح من عدمه ·

ومن أجل فهم أفضل لمعنى التسامح علينا احصاء الحالات التى يمارس فيها التسامح ولنبدأ بالتعصب ومفهومه غير محدد ، فقـــد يعنى الظلم ، السحق ، القهر ، التحيز ، العنف ، وبالطبع ، العدوان ·

يقول الخبراء ان العدوان هو فعل الحيوان فى الانسان ، فى حين أن التسامح ليس على الضد من العدوان بمعنى أنه فعل الحيوان فى الانسان· فأنا أعرف أنه حين ينشب الصراع بين ذكرين ، من نوع واحد ، قبل نكاح أنثى ، فان الصراع ، كقاعدة ، لا ينتهى بموت أحـــــد الذكرين ، ذلك أن الأضعف يستسلم ويهرب ومع ذلك فهذه الحالة ليست حالة تسامح · انها ليست الا قاعدة حيوانية تسمى بالانتخاب الطبيعى ، وهو قانون بيولوجى ، فى حين أن التسامح يفترض أن المتسامح قد تأمل الموقف وقرر أن ممارسة التسامح أفضل من العدوان ، وهذا سلوك أخلاقى ·

وثمة بدائل معارضة للسلوك العدواني ، مثل المناقشة والحوار ، واذا لم يحدث اتفاق بالتنازل المتبادل ، فان التسامح المتبادل ، فى المجال السياسى، هو شرط لممارسة ديموقراطية حقة ٠

والمفهوم الغربى عن التسامح ، من حيث هو مفهوم فزيقى ، له حدود ينبغى ألا يتعداها ، ينطوى على نسبية ذات درجات متفاوتة ٠ التعصب هو درجة الصفر للتسامح ٠ ومن السهل أن نحسم كيف يكون الانسان متسامحا، ولكن ليس من الممكن أن نفهم معنى التسامح الشامل ٠ ربما يكون المعنى هو دعه يفعل بدون تدخل ٠ وهذا يفترض ، بالطبع ، أننا نحن الذين نمارس التسامح نحكم على الأفعال والافكار بأنها سيئة أو خاطئة ٠ لأنه حين نحكم عليها بأنها صحيحة فليس ثمة مبرر للتسامح ٠ لأننا نحن الذين نقرها بل نمتدحها ٠

ولهذا فان الميل الى الرفض ، بالنسبة للغربى ، يسبق الحكم على شخص بأنه متسامح ٠ انه شرط مسبق لحل معضلة المدى الذى سينتهى عنده التسامح ٠ ولهذا فان الخصم ينظر اليه على انه مجنون أو شاذ ٠ ودرجة تسامحنا تتوقف على مدى حكمنا بأنه مجنون ٠ فاذا حكمنا عليه بأنه مجنون أو شاذ كلية ، فمصيره اما مستشفى الأمراض العقلية واما السجن ٠ والسؤال عن كيفية قياس الشذوذ هام للغاية ٠ انه ينطوى على عنصر علمى وأخلاقى وبالتالى قانونى ٠ وهو من هذه الزاوية سؤال فنى ، لأن ما هو علمى وأخلاقى هو تعريف لما هو فنى (١١) ٠ واذا كانت الحياة ، وبالأخص الحياة الانسانية ، متضمنة وجهة النظر العلمية فان الالتقاء مع الجانب الأخلاقى يفضى الى مشكلة طبية ٠ فالطبيب ليس مجرد عالم ، كما أنه ليس مجرد رجل أخلاق ، انه هذا وذاك ٠ واذا كانت مشكلة التسامح مردودة الى تحديد درجة الجنون فالحل اذن عند طبيب متخصص ، وأعنى به طبيب الأمراض العقلية ٠

ومع ذلك فالمشكلة ينبغى ألا تكون محصورة فى تحديد درجة الجنون٠ أنها قائمة فى الانحراف عن المعتقدات الدينية المفروض فيها أنها صحيحة٠ هكذا نشأت المشكلة فى القرنين السادس عشر والسابع عشر فى أوربا

وانجلترا · واجهها الأمراء الألمان بالحرب · والحرب مسـألة فنية · وواجهتها فرنسا ، تحت تأثير الأساليب الدكتاتورية الرشيدين ولويس الرابع عشر ، بسحق الهراطقة · وهو أسـلوب امتد الى المجالات الأخـرى فى فرنسا ··· كبت أو قهر الأقليات للتخلص من المشكلة التى تفرضها هذه الأقليات · أما سويسرا فتواجه الأقليات بمنحهم أكثر مما يستحقون حتى لا يتصورون أنهم يعاملون كأقليات · وهذه الاجراءات السياسية هى أيضا فنية ولهذا فالسياسة مسألة فنية · وقد شرحت هذا القول فى أبحاث أخرى ·

ولكن ثمة منهج أعمق مما سبق يصلح فى علاج المشكلة ، وأعنى به التأمل الفلسـفى ، وقيمته تكمن فى أن الأفـكار التى نقـاومها ، ونتعصب ضدها ، لها نفس جـذور أفكارنا · فالبشر مزود بقوة الحكم ، ولكنـه فى نفس الوقت معرض للوقوع فى الخطـأ · ولكن الخطأ لا يلزم منـه الانحراف بل النقص · فالمنحرف هو كذلك من وجهة نظـر قانونية · بيد أن البشر متباينون والتباين ، سلبا ، نقص · ونحن نميل الى اعتبار الأفكار المقبولة اجتماعيا سوية ، وغير ذلك فهو خطأ ، أو على أحسن وجه مسموح بها فى أضيق الحدود ·

ولهذا السبب يحق للفيلسوف الانجليزى جيسوب ٤ (حس ١٢٧) القول بأن على الانسان أن يرحل الى بلاد أجنبية اذا أراد أن يتعلم التسامح · وأنا أضيف قائلا ان مثل هذه الرحلات ينبغى ألا تكون سياحية حيث لا يرى الا المناظر الجذابة بتوجيه من مكاتب السياحة ، والتى لا تعبر عن حقيقة ما هو أجنبى · ينبغى على الانسان أن يرحل فى مهمة مهنية ، ومن ثم يضطر الى العمل ، والى طرح أفكاره ومقارنة معتقداته بمعتقدات الاخرين ·

وقد تتم هذه المواجهة بشروط متنوعة · فاذا ارتأى الانسـان أن كل ماهو أجنبى ردىء فهو متعصب · واذا كان مستعدا أن يتخـلى عن تراثه ليتكيف مع ما هو أجنبى فهو ليس متسامحا ، لأنه فى هذه الحالة يرغب فى أن يكون مقبولا فى البلد الأجنبى · وهو موقف مضاد للموقف السابق ، وهو الموقف الذى يميز المهاجرين ومن بينهم اليهود فى أوربا والبارسيسى فى الهند · أى يظل اليهودى اسرائيليا ، والبارسيسى زرادشتيا ·

فالبارسيس ، في الهند ، لم يكونوا مضطهدين أبدا ، بل ان معاملتهم كانت تفوق أى تصور غربى للتفاهم ، ذلك أنهم والهنود ، فى واقع الأمر ، كانوا متكاملين · أما اليهود فى أوربا فقد كانوا مضطهدين لفترة طويلة من الزمان حتى الثورة الفرنسية · وكلنا نعرف هذا الاضطهاد الذى أصبح ، رويدا رويدا ، عارا تاريخيا ، على الرغم من أن عدد الذين يودون معاملة اليهود بسماحة مشروطة يفوق أى تصور · ومما لا شك فيه ان تباين الانتماءات الدينية يؤدى دورا هاما ·

وهكذا يبين أن المسألة اليهودية ذات طابع سلبى ومدمر للغاية ، فى حين أن المسألة البارسيسية ، على الضد من المسألة اليهودية ، ايجابية وبناءة للغاية · وبين هذه وتلك ثمة درجات ، فى الوسط ثمة نوع من السلبية والقناعة بهذه المماثلات تحررنا من الاعتبارات الدينية ·

ان الدبلوماسية هى المهنة الوحيدة التى تدفع الناس الى البلدان الأجنبية · والدبلوماسى يخضع لشرط واضح وصريح وهو الاحجام عن التكيف مع العادات والتقاليد الأجنبية · ومن المتوقع تسامح الدولة الأجنبية ازاء « الآخر » الذى يحمله الدبلوماسى فى طياته · وأول واجب للدبلوماسى تحقيق تسامح الدولة الأجنبية ازاء دولته ، أما عقد الاتفاقات الاقتصادية وغيرها فيأتى فى المرتبة الثانية ، والا فان هذه الاتفاقات لن تتم · والأمر الشائع صعوبة البقاء فى الخارج لفترة طويلة دون التخلص من التقاليد والعادات والأخذ بالتقاليد الأجنبية الصحيحة · وليس من المرغوب فيه أن يقع الانسان فى حبائل الحب ، ولكن بنظرة الى اتساق العادات ومعقوليتها ، التى كانت تبدو فى البداية غريبة وأجنبية ، كفيلة باحداث هذه النقلة النفسية · ومن ثم يتوقف الأجنبى عن أن يكون أجنبيا ، حتى اذا ما عاد الانسان الى وطنه يشعر كأنه أجنبى · وهذا هو السبب الذى من أجله ينبغى على الدبلوماسى أن يغير مكان عمله كل أربع سنوات ·

وهذه الملاحظات يمكن تطبيقها على مجالات أخرى ليست ذات طابع جغرافى ، مثل التسامح السياسى ، فى الوطن الواحد ، والذى يمكن ممارسته بالنسبة للحقوق المدنية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها · واليوم ثمة

ظروف ناشئة عن عالم يموج بعلاقات متشابكة حيث سهولة السفر الى أية دولة ، وضيق المسافات ، والتعـــلم بالترحال أمر لازم ازاء الاتصـــالات الدولية · ومن يتجاهل أو يجهل هذه الظاهرة يعـــزل نفسه · وقـــد كان الأمريكيون من هذه الشاكلة لأنهم كانوا يعتقدون أنهم ليســوا فى حاجة الى غير أنظمتهم ، ولكنهم توقفوا عن هذا الاعتقاد بعد الحرب العالمية الثانية· أما قادة الاتحاد السوفيتى ، فعلى الرغم من أنهم على وعى بهذه الظاهرة، فانهم يبذلون قصارى جهدهم فى منع رعاياهم ورعايا الدول الاشتراكية من الوعى بهذه الظاهرة ، لأنهم يخشون أن وعيا من هذا القبيل ، اذا ما شاع، كفيل بتدمير ايديولوجيتهم · ذلك أن ممارســة التسامح تفضى بالضرورة الى استبعاد الادعاء بامتلاك « الحقيقة » الوحيدة ، أى « الايديولوجيا » · ان العدالة الفلسفية تستلزم اتاحة الحرية الكاملة لكل مواطن فى مقارنة الآراء التى تنشأ عنها التقاليد والعادات الموروثة بغض النظر عن الايديولوجيا · وأنا أوثر أن أطلق على العدالة الفلسفية **الحق فى التفلسف** ، وأزعم أنه حق انسانى عالمى ، بل هو ينبغى أن يكون جزءا جوهريا فى التربية · ولكن من الواضح أن أصحاب السلطة السياسية يرفضون هذا النوع من التربية ، لأنهم على وعى من أنه ليس فى امكانهم الحفاظ على سلطة لا تستند الا الى مبادىء أيديولوجية · وفى عصرنا هذا الرفض وارد فى الدول الاشتراكية أكثر من وروده فى عدد من الدول ذات الأنظمة الشمولية · وقـــد كشفت الفيلسوفة السويسرية جان هيرش ، رئيس شعبة الفلسفة باليونسكو لعدة سنوات مضت ، النقاب عن هذه المسألة بوضوح تام ·

ولكن ينبغى عدم الخلط بين التسامح وحقوق الانسان ذلك لأنه من الخطأ التحدث عن حقوق بدون واجبات مقابلة · ولهذا فان ميثاق حقـوق الانسان وحده ليس كافيا ، سواء كان اعلان ١٧٨٩ أثناء الثورة الفرنسية، أو ميثاق الأمم المتحدة عام ١٩٤٨ ، لأن كلا منهما لم يفطن الى التكامل بين الحق والواجب · وهذا النقص مماثل لما حدث فى الفزياء منذ قرنين حيث كان المتصور أنه لا يوجد غير الجسيمات ثم اتضح أن المادة تكشف عن ذاتها اما على هيئة جسيمات واما على هيئة موجات ، ومن ثم نشـــأت نظرية ميكانيكا الموجـات ·

ومن المؤكد أن **ثمة تباينا** بين الواجب والحق ، ولكن يضمهما مجـــال

واحد يوجد فيه التسامح ، ذلك أن الحق شيء يمتلكه الانسان فى المجتمع أو فى البشرية ، اما الواجب فشيء مدين به الانسان نحو المجتمع أو البشرية · والواجب فى مواجهة الحق يحد ، الى حد ما ، من التسامح وأنا أتحدث هنا عن الواجب من حيث هو واجب · الآن من شأن التشريع أن يحدد حالات التسامح المعقول · ومع ذلك فلا قادة الشعوب ولا المؤسسات القانونية براغبة فى هذا التحديد · ان ثمة تسامحا ايجابيا وبناء كفيل بتصحيح أو تعويض الثغرات الكامنة فى الممارسة العملية · وكما يقول فيلسوف الأخلاق أوتج ٤ (ص ١٠١) : « ان المعتقدات ، سواء تنوعت أو كثبت ، هى الأساس الهام لواجب التسامح » ·

وقد ذهب الفيلسوف الفرنسى جبرييل مارسيل الى أبعد من ذلك حين قال ان التسامح يتضمن نوعا من البرهان · فالبرهنة تعنى التدليل · وفى رأى مارسيل أن التسامح يحجم عن منع أى تعبير أجنبى · وفى عبارة أخرى يمكن القول بأن التسامح هو نفى النفى لواجب · ولهذا فالمسألة كلها معلقة على التأمل ، لأنه كما أن الواجب يذهب الى أبعد من الفعل التلقائى للتفكير ، كذلك التسامح يذهب الى أبعد من الفعل التلقائى ذاته · ١٠ (ص ٢٥٦ ـ ٢٦٦) ·

ينبغى أن يكون واضحا ، منذ الآن فصاعدا ، أن التسامح ليس مجرد مسألة دينية أو سياسية كما تصور كانط حين دعا الى « حق المواطن العالمى » ، أى الى امكان ترحال الانسان الى أى مكان دون أدنى تدخل ، والتسامح يشمل الأجناس جميعا ، والرأى ، والرؤية الكونية ، حتى الايديولوجيا · حتى قادة جمهوريات الاتحاد السوفيتى يقبلون التسامح فى الايديولوجيا · اذن هى مسألة فلسفية · واذا اتفقنا على استخدام لفظ « انسانية » ليس كايديولوجيا ، فالتسامح اذن فلسفيا ، بعد سلبه من الأسطورة والسياسة ، هو انسانية الغد فى عالم يخلو من الدول بالمعنى التقليدى ، أو بالمعنى الهيجلى وبالأخص الدول ذات الأنظمة الشمولية ·

على أية حال ، فقد طرحت مشكلة التسامح بدءا من مشكلة الانطولوجيا العملية · ولكن يمكن طرحها من زاوية منهجية وذلك يتناول

التسامح على أنه شكل من أشكال الديالكتيك · وهذا التناول هو موضوع بحث مشترك بينى وبين الدكتور ماشا سفيلار بمناسبة العـــدد الخـاص المهدى الى رئيس الاتحاد الدولى للجمعيات الفلســـفية ، البروفيســـير الفن ديمر ·

المراجع

1. **The Holy Scripture.**

2. **Vocabulaire technique et critique de la philosophie** (publié par André Lalande, 4ème édition notablement augmentée. Chez F. Alcan, Paris 1938, 2 volumes).

3. Henri Goelzer, **Dictionnaire latin-français** (Garnie-Flammarion, Paris, 1966).

4. **Tolerance, Its Foundation and Limits in Theory and Practice** (Entretiens of the International Institute of Philosophy, Papers at Two California Conferences, In: Pacific Philosophy Forum, Volume 2, Special Edition, Stockton Calif. 1963).

5. **Freiheit, Begriff und Bedeutung in Geschichte und Gegenwart,** Kulturhistoriche Vorlesungen der Universität Bern 1971/72. (hsg. von André Mercier, Verlag Herbert Lang, Bern und Frankfurt a.M. 1973).

6. **The Dialogues of Plato** (in five volumes, transl. into English by B. Jowett. Vol. VIII containing the Republic. At the Clarendom Press, Oxford 1892).

7. **The Edicts of Asoka** (edited and translated by N.A. Nikam and Richard Mckeon. Asia Publ. House, Bombay, Calcutta, New Delhi, Madras, London, New York, 1962).

7a. Epistola de tolerantia ad clarissimum virum T.A.R.P.T.O.L.A. scripta a P.A.P.O.I.L.A. (1689).

7b. **The Works of John Locke** (A New Edition, corrected. In ten volumes, Vol. VI, London 1823. Reprinted Aalen 1923 : **A Letter concerning Toleration** followed by three other **Letters** on the same).

9. I. Kant, **Zum ewigen Frieden** (1796).

10. Vincent Berning, **Das Wagnis der Treue, Gabriel Marcel's Weg zu einer konkreten Philosophie des Schöpferischen** (Verlag K. Albert, Freiburg und München 1973).

11. A. Mercier, **Science and Responsibility** (Filosofia, Torino, 1969).

12. J. Ortega Y. Gasset, **Idées et croyances** (trad. française de J. Babelon, Ed. Stock. Paris, 1945).

13. Karl R. Popper, **Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge** (3rd Edition, Routledge and Kegan Paul, London, 1959).

الايديولوجيا والتسامح الثقافى

روبرتو شبريانى (ايطاليا)

مقـــدمة :

ان الاهتمام اليوم ، بتأثير الايديولوجيات ، أكثر شيوعا من أى وقت مضى · ومناقشات اليوم تدور على العـــلاقة بين الايديولوجيا والسياسة ، الايديولوجيا والدين ، الايديولوجيا والأجناس ، الايديولوجيا والعـــلاقات الثقافية ·

والعلوم الاجتماعية تموج بالملتزمين · وثمة علمـــاء في معظم دول أوربا والعالم العربى يحلوا لهم القول « انى أتهم » فيحقرون من تحليـــل الاخرين وسلوكهم دون تذكر تأثير الايديولوجيات عليهم هم أنفسهم ·

ويجب الاقرار بأن لفظ « أيديولوجيا » ليس كافيا لأنه متعدد المعانى ، فثمة معنى لدى دستودى تراسى (مبـدع هذا اللفظ) وهو « علم الأفكار » (١)، وقد التف حول هذا المعنى لفيف من « الايديولوجيين » فى القرن الماضى · واتهمهم نابليون بأنهم ميتافزيقيون · وثمة معنى آخر وان كان غامضا لدى ماركس وانجلز فى « الايديولوجيا الالمانية ، ولدى باور وشتيرنر · وثمة معان أخرى ولكننا نكتفى بهذا القدر ·

ومن الصعب طرح قضية العلاقة بين الايديولوجيا والتسامح الثقافى دون التوقف عند الايديولوجيا العنصرية · وثمـــة مؤلفات عدة فى هـــذا الموضوع نذكر منها كتاب ميشيل بانتون العـــلاقات العنصرية (منشورات تافستوك ١٩٦٧) ، وفى صدره عبارة لدى بوا (١٩٠٣) « ان مشكلة القرن العشرين ··· هى العلاقة بين الأجناس » (٢) ·

---

1. Destutt de Tracy, Elements d'idéologie, Paris, 1804.
2. M. Banton, Sociologie des relations raciales, Payot, Paris, 1971, p. 7.

ويرى بانتون أن « النظرية العنصرية لها الصدارة فى مفهوم الانسان عن ذاته » (٣) · وثمة مشاكل ناجمة عن تفاؤل بانتون : « لقـــد تطورت الفلسفة العنصرية ، منذ الحرب العالمية الأولى ، ولكنهـا تراجعت فى كل مكان باستثناء جنوب افريقيا (٤) · وعلينا التحقق من هذه العبارة · ثم هو يختتم قائلا : « ان التعصب الاجتماعى يعبر عن نفسه بطريقة أقل منهجية ، وأقل حسما · وسيظل تأثير النظرية العنصرية لفترة من الزمان تتخللها فترات من التراجع · أما مؤرخو المستقبل فيمكنهم القول بأن الفترة من ١٨٥٠ الى ١٩٥٠ هى فترة التمييز العنصرى » (٥) · وليس من السهل قبـول هذا التنبؤ لأن التعصب يمكن أن يتخفى فى الحياة اليومية ، فى العلاقات مع المؤسسات ، فى تطبيق القوانين ، ومن ثم فان الايديولوجيات ليست هى المعارف الممكنة وحدها ، حتى لو ألزمت الأفراد بأسلوب جديد ، أعنى بمعرفة اجتماعية ·

سوسيولوجيا وانثروبولوجيا المعرفة الايديولوجية :

من هذه الزاوية فان البحث السوسيولوجى والانثروبولوجى خطـــوة أولى سواء بفضل سوسيولوجيا المعرفة (ما بعد الأعمال الكلاسيكية لشـيلر ومانهايم) ، أو بفضل أنثروبولوجيا المعرفة ، أى بفضل علم الانثروبولوجيا لدى تيلر ·

اذن ينبغى تحليل (٦) الأفكار فى الاطار الاجتماعى، والتلوث الايديولوجى فى الحياة اليومية « من حيث أنها واقع يؤوله البشر ، ولهذا التأويل معنى بالنسبة اليهم ، على حد تعبير برجر ولوكمان (٧) ·

أما علم الاثنولوجيا فسيظل وصفيا · ومشكلة هذا العلم : « كيف تدرك الشعوب المتنوعة الكون » و « كيف تركب الشعوب الكون الخاص بخبراتهم

---

3. Op. cit., p. 180.
4. Ibidem.
5. Ibidem.
6. S.A. Tyler (edited by), Cognitive Anthropology, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1969.
7. .P. Berfer, T. Luckmann, the Social Construction of Reality, Anchor, N.Y., 1967.

اليومية وذلك بدراسة الطريقة التى يتحدثون بها عن هـــذه الخبـــرات » ٠ واستنادا الى هذا التحليل يمكن دراســـــة مشروعية ومؤسسية مضـــامين الايديولوجيات وبالأخص التسامح و/ أو التعصب الثقافى ٠

الثقافة والايديولوجيا

وعلى نفس المنـــوال ينبغى فحص مســـار لفظ الثقـــافة حيث تـــؤدى الايديولوجيا دورا هاما للغاية ٠ ان تعريف تيلر للثقافة هو اقدم تعريف من الوجهة الانثروبولوجية : « الثقافة أو الحضارة ، بمعناها الاثنوجرافى ، هى جملة المعارف والعقائد والفن والقانون والأخلاق والتقاليد وكل الميول والعادات التى يكتسبها الفرد من حيث هو عضو فى مجتمع » (٨) ٠

ان الثقافة تمهد لدراسة قوانين الفكر وأفعال الانسان ، ولكنها تظـل قائمة حتى بعد موت الأفراد ٠ فليس لها مدة زمنية محددة ، ومن الصعب ازالتها ، لأنها تحيا مع الانسان نفسه حتى لو واجهت عنفا أو اساءة ٠

والثقافة ، من حيث هى تنظيم معرفى للظواهر ، هى نسق من الدلالات الذى يعرفه أعضاء الجماعة ويستخدمونه فى تفاعلاتهم المتبادلة » (٩) ٠

وتعريف جودنف لا يخلو من فائدة ، اذ هو يؤكد أن « ثقافة أى مجتمع هى كل ما ينبغى على الفرد معرفته أو اعتقاده بحيث يأتى ســلوكه ملائمـا للاخرين ٠٠٠ والثقافة متميزة من الوراثة البيولوجية من حيث أنهـــا هى ما ينبغى على الشـــــعوب تعلمه ، انها نتاج التلمذة : المعـــرفة بالمعنى العام » (١٠) ٠

التباينات الثقافية :

ان تحليل الثقافات والعلاقات الاجتماعية يبين ضرورة فهم أســـباب

---

8. E.B. Tylor, Primitive Culture, Murray, London, 1871.
9. M.B. Black, "Eliciting Folk Taxonomy in Ojibwa", dans S.A. Tyler, **op. cit.**, p. 65.
10. W.H. Goodenough, **Cultural Anthropology and Linguistics**, Washington, 1957.

التباينات الثقافية ، والانقسامات ، والتعصب ، والحـــوار الايديولوجى ، والخصائص النوعية · التأويلات الخاصة بوظيفة الايديولوجيات وشـــكل التعصب بين الجماعات فى المجتمعات المنقسمة على ذاتها ، يمـكن أن يبين نوعية التوترات العنصرية ، والدينية ، والسياسية الناشئة عن المشـــاعر الفردية ، والعلاقات الاجتماعية ، والمناورات الطبقية ·

ان وظائف الايديولوجيا ومن ثم التعصب الاجتماعى هى دائما ذات طابع سياسى · والاهتمام الرئيسى ليس هو مناقشة التحيز فى الرأى ، لأنه اذا كانت أشكال التحـــيز تغطى · فى الأغلب ، نفس الوظائف فان الشروط الاجتماعية للمشكلات السياسية هى التى تميز الحوادث التى نهتم بدراستها ·

ان التباينات الثقافية ذات البعد السياسى يمكن أن تحـدث تغييرا فى ذهنية ثقافية ما بالأسلوب الذى تريده ثقافة أخرى · وفى هذه الحالة فان الينابيع الرئيسية للنزاع والتعصب هى أفكار وقيم متجذرة فى ايديولوجيا الأسرة والدين والانتماء السياسى والطبقى ·

نموذجان :

لقد درس هول وهويت دلالات الصوت والمسافة والزمن · وغالبا ما يفسر أصحاب ثقافة ما سلوك الآخرين تفسيرا خاطئا : « ان السعودى يحترم الكبير ـ الشيخ ـ وذلك بخفض صوته · ويمكن أن يتكلم مع أمريكى ثرى بنفس النغمة · وفى الحضارة الأمريكية فان علو صوت المتحدث يقابله علو من الطرف الآخر ، فى حين أن السعودى يخفض صوته حين يعلو صـوت الأمريكى ، وهذا يثير لدى السعودى ردا وجلا وهامسا : « انى لست موضع احترام » (١١) ·

هذا المثال يبين أن الأمريكى يمثل عالما ليس عربيا ، ويرمز الى اتصال ردىء ينشأ عنه تعصب متزايد من طرف ، وتسامح مفرط من الطرف الآخر · ومصدر الاضطراب فى الفهم كامن فى عدم معرفة المضمون الثقافى للمتحدث ·

---

11. E.T. Hall, W.F. Whyte, "Intercultural Communication", **Human Organization**, 19, 1960, pp. 5-12 **(passim)**.

وثمة أسلوب آخر سائد فى الشرق الأدنى وهو الالحاح للاسراع بتحقيق طلباتنا ، هذا مع العلم بأن الالحاح أسلوب غير مهذب خارج العالم العربى • مثال ذلك : حين يريد العربى اصلاح سيارته فانه يفكر ويعمل على النحـــو التالى : « أذهب الى الجراج لأخبر الميكانيكى بالآلات المعطلة فى سيارتى ، لأنى لا أريده يعتقد أننى جاهل • ثم أترك السيارة • وأعود ثانية الى الجراج لأعرف منه عما اذا كان قد بدأ الاصلاح • وبعد الغذاء أذهب اليه لأعرف منه الى أى مدى تم الاصلاح • وحين أعود الى كتبى أتوقف عنده مرة ثانية • وفى المساء أذهب اليه وألقى نظرة عابرة • فالميكانيكى ، بدون هذا الترويض، ينشغل باصلاح سيارة أخرى » •

أحكام مسبقة :

ان التعصب الناشىء من التباينات الثقافية قد يؤثر على العـــلاقات الشخصية بسبب تناقض قيم الثقافات المتباينة • ولهذا ينبغى ملاحظة العلاقات المتبادلة بين أفراد ذى تباينات ثقافية • وعندئذ نرى أن النزاع لا ينشأ من التباينات الثقافية فحسب ، بل أيضا من بنية العلاقات الاجتماعية •

« ونحن ، فى الواقع ، نعطى أهمية خاصة لدور النـــاس فى تحديد علاقاتهم مع الاخرين ، هذا مع ملاحظة أنهم لا يرون غير جوانب معينة من ثقافة الآخرين » • ومن ثم فان دورهم وعلاقاتهم يؤثر على سلوكهم » (١٢) •

ان نظرة فاحصة تبين أن موقف كل جماعة فى أى نظام اجتماعى يعكس فى تصوره للمجتمع الجماعات الأخرى وتصوره هو عن نفسه (١٣) •

وتبين الابحاث أن الاشخاص الذين لديهم أحكام مسبقة تجاه جماعة ثقافية أقلية لديهم نفس هذه الأحكام تجاه أى جماعة أخرى ، ويعبرون عن هذه العداوة تجاه أى جماعة •

---

12. M. Banton, op. cit., p. 263.
13. Cfr. ibiden.

ويقدم لنا سارتر فى « بورتريه معاداة السامية » (١٤) صورة رمزيه عن « ابن العم جول » الذى يكره الانجليز : « لا يتذكر صديقى أننا لم نعد نتحدث عن ابن العم جول ـ فثمة تعارض ضمنى بين جول وأسرته · فالكل يتحاشى ذكر الانجليز فى حضور جول · وهذا الحذر يضفى على جول وجودا مزيفا فى نظر أقاربه ، بل انه ، فى نفس الوقت ، يضفى على هؤلاء احساسا ممتعا بأنهم يشاركون فى حفل مقدس · وفى مناسبات أخرى يتطوع أحدهم ، بلا اكتراث ، بذكر بريطانيا العظمى ومستعمراتها ، وعندئذ تنتاب جول نوبة من الغضب ، ويحس بوجوده لمدة وجيزة : والكل مغتبط » ·

ان خوف جول من الانجليز معادل لوجوده ذاته ·

هذا التناول ينسحب على مشكلة التسامح فى مجال الأفراد والمجتمعات · ان حالة جول شبيهة بحالة « سلم ف » لأدورنو حيث يلاحظ أن ثمة أشخاصا لديهم أحكاما مسبقة مصحوبة بسوء طوية عميقة تجاه الآخرين · وتعرف هذه الشخصيات بأنها سلطوية ، وتتميز بأنهاكارهة ، ومؤمنة بالقدر ، وذات رؤية كونية عنيفة ، وفى هوية مع السلطة ، عدوانية ، ومعارضة للفنطاسيا ، ولديها تصور مثالى للسلطة ، وفكرها متجسد (١٥) ·

ولقد أثارت أبحاث أدورنو عدة انتقادات ومع ذلك فالنتيجة النهائية تفضى الى أن الحكم المسبق الثقافى ليس مسألة بسيطة ومتجانسة ، بل هو مركب من عناصر ينبغى تحليل كل منها على حدة ·

التسامح والتعصب : المسافة الاجتماعية :

يستند البحث فى العلاقات بين الثقافات ، فى أغلب الأحيان ، الى الفصل بين التسامح والتعصب · ولكن هذا الفصل ليس مجديا · ويمكن طرح مناهج أخرى للحصول على معرفة أكثر علمية · وهذه الفكرة تعطى دفعة جديدة للبحث عن أسباب العلاقة بين الثقافات · وفى هذه الحالة ستنتهى الى نتائج متباينة تماما ·

---

14. Dans Temps Modernes, 3, 1948.
15. Cf. T.W. Adorno, **The Authoritarian Personality**, Harper, New York, 1950.

ما هى الأسباب التى تدفع المتسامحين الى أن يكونوا متعصبين اذا ما وجدوا فى مجتمع يعانى من الانفصال الثقافى ؟ وما هى جذور هذا التكيف؟

ان مفهوم **المسافة الاجتماعية** يفضى بالباحث الى تقويم التمايز · ثم أنه ينبغى تحليل العلاقات بين الثقافات على أنها علاقات فى جماعة ما ، وفى اطار الحياة الاجتماعية لبلد ما ·

ويرى بوجاردوس أن المسافة الاجتماعية ناشـــئة من غيـاب الخبرة انه ينبغى تحليل العلاقات بين الثقافات على أنها علاقات فى جماعة ما ، وفى اطار الحياة الاجتماعية لبلد ما ·

ويمكن تجميع أسباب المسافة الاجتماعية ، وطرح كل شكل من أشكال المسافة الاجتماعية فى كل قسماته المتباينة ، وتحليل العوامل المختلفة ·

العلاقة الثقافية :

من المشروع البحث فى « العلاقة الثقافية » ، لأنها موضع اهتمام من مختلف الجماعات · والتعامل بين الثقافات مشروط بدور التجمعات أكثر من أن يكون مشروطا بمشاعر الأفراد · ومن ثم ينبغى الالتفات الى الأفراد الذين يؤدون أدوارا عند الالتقاء بثقافات أخرى ·

ويتخذ الرجال طرقا متباينة عن طرق النساء · وفى المجتمعات التى تتميز بالانفصال الاجتماعى والثقافى فان المرأة غير مســـتقلة ، وتمردها يعرضها للتجريح الشديد ·

وحديثا نشرت جريدة لوموند الفرنسية خبرين لهما أهمية نموذجية · فى عدد الجمعة ٢٥ سبتمبر ١٩٨١ قرأنا فى الصفحة الخامسة تحت عنوان « عبر العالم » : « تونس ـ شجب الحجاب الاسلامى · ـ لقد شجبت

---

16. Cf. E.S. Bogardus, "Measuring Social Distance. **Sociology and Social Research,** 9, 1925, pp. 299-308. Voir aussi **Social Distance,** Los Angelos, 1959.

الحكومة التونسية ، فى منشورين ، حجاب المرأة » · والحجاب يغطى شعر الرأس بأكمله ·

وبعد أسبوع ، وفى الصفحة الثالثة (الأجنبى) قرأنا ما يأتى : « المرأة بدون الحجاب الاسلامى » ممنوعة من دخول المطار » ـ طهران ـ وقد أعلنت جريدة « الجمهورية الاسلامية » يوم الاثنين ٢٨ سبتمبر ، صدور منشور يمنع المرأة غير المحجبة من دخول المطار · وتقول الجريدة ان هذا القانون قد صدر « للحفاظ على المثل الاسلامية واحترام أسس الاسلام » ، ويطبق على المرأة أيا كانت ملتها ، وعلى المسافرات · ويقول مدير عام التعليم فى شيراز ان البرلمان قد أقر منشورا يمنع المعلمات غير المحجبات من التدريس » ·

الوحدة والتباين الثقافى :

نحن نوافق عبد العزيز عبد القادر كامل فى قولهبالتباين فى الوحدة حين يتحدث عن الاسلام والبشرية على أنهما أسرة كبرى وحيث تعدد اللغات مصدره القدرة الالهية : « الناس سواسية كأسنان المشط · لا فضل لعربى على أعجمى الا بالتقوى » (١٧) ·

نعم ، يقال ان البشر برمتهم متساوون دائما ـ فى الحقوق والواجبات، فى فرص العمل وفى الحياة ، فى العدالة وفى الدولة · « والاسلام لا يكتفى بسرد الاخاء البشرى ، وشجب التمييز العنصرى بجميع أشكاله ، بل يقدم لنا نماذج واقعية من حياة الرسول والصحابة والمؤمنين » (١٨) ·

ويطرح جاك بيرك (١٩) فى مقدمته (٢٠) للترجمة الفرنسية لكتاب فون جرونباوم عن الهوية الثقافية للاسلاموظيفة الثقافات من حيث هى موضوعات اريخية · يقول بيرك ان « الاضطرابات ـ فى تاريخ الاسلام كما هى فى

---

17. 'Abd al-Aziz 'Abd-al-Qadir Kamil, **L'Islam et la question raciale,** Unesco, Paris, 1970, p. 68.
18. **Ibidem.**
19. Cf. aussi **Le défi de l'Islam,** Gallimard, Paris, 1981.
20. Cf. G.E. Grunebaum. **L'identité culturelle de l'Islam,** Gallimard, Paris, 1973, pp. VII-XV.

تاريخ المسيحية - لا تعنى نهاية النظام بل انها هى التى تدفع النظام الى الاستمرار وسط التباين ، تباين النظام مع ذاته ، ومع الانظمة الأخرى ، ومع العـــالم » (٢١) ٠

بيد أن « الكلية لا تستبعد الكثرية ، بل بالعكس ، انها تفترض تعـاون جميع الهويات الثقافية » ٠ وهذا التعاون ممكن اذا أصبح التسامح الثقافى « ايديولوجيا » ، واذا أصبح علامة على احترام الغير ، والتباين الثقافى ٠

الصراع الثقافى والفهم الجمعى الذاتى :

ان البعد المتغير للتسامح ليس كامنا فحسب فى العـــلاقة بين الشرق والغرب ، بل أيضا فى العلاقة بين ثقافة تقليدية وثقافة حديثة ٠ والتحليل الاجتماعى والأدبى هام للغاية ، بالنسبة لهذه المسألة ، عبر السيرة الذاتية٠

ويذكر فون جرونباوم (٢٢) (حياتى) لأحمد أمين ، و (مذكرات) لحسين هيكل ، و (الأيام) لطه حسين ٠ وهى كلهـــا ذكريات ذاتية لا تهتم بالتغريب وانما بالصراع الثقافى فى الاسلام ٠

ويختتم فون جرونوباوم قائلا : « هل تشكك العرب فى هويتهم الثقافية هو المانع من الفهم الجمعى الذاتى ؟ » (٢٣) ٠

وثمة مشاكل ، تتجاوز التشكك ، خاصة بالعلاقات بين مســـتويات اجتماعية عامة ومستويات اجتماعية خاصة ٠ ورسالة الاســـلام الدينية وايديولوجيتها الطائفية ذات طابع عالمى مع الاســـتناد الى عناصر ثقافية جغرافية ٠ « وقد تتأكد هذه المسلمة تاريخيا فى الصراع الواضح والعلنى بين موروثين ثقافيين » (٢٤) ٠

---

21. **Op. cit.**, p. XIV.
22. Cf. op. cit., p. 215.
23. Op. cit., p. 216.
24. Op. cit., p. 76.

ويزول التناقض اذا ما أدركنا مشاعر المسلم : فلديه شكل خاص من التكامل والتسامح ، وبينهما أشكال من النزاع والتعايش والتفاعل ٠

ان تراث الاسلام العظيم والتراث الاقليمى الضئيل هما الرباط الجوهرى لدوام العلاقات بين الطوائف ٠ مثال ذلك « ان الثقافة المصرية الحديثة ذات اللغة المزدوجة ، وكذلك ثقافة البربر ٠٠٠ ليست ناشئة من اتجاهات دينية متعارضة ازاء تأويل الايمان العالمى للاسلام ، بل من رفض التضحية بتطلعات ثقافية ، اذا لم تكن متجذرة فى معيار النبوة ، فقيمتها كامنة فى كونها أداة مناسبة للفهم الجمعى الذاتى » (٢٥) ٠

خاتمـــة :

وثمة مؤلفات فى افريقيا وفى أوربا تصف العرب بصفات نمطية سلبية٠ والتعصب هو اللفظ الجوهرى المستخدم فى أغلب الاحيان ، وهو مرتبط بطبيعة الدين الاسلامى ، بل لدينا الانطباع أن لفظ « عربمتعصب » كلمة واحدة ، وأن العدوان يميز العرب أيضا ، أو بالأحرى سلوكهم ٠

ونقرأ فى كتاب أشار اليه بريسورك وبيرو الفقرة التالية (٢٦) : « لقد انفجر انقلاب فى وادى النيل ٠٠٠ معادى للغرب تماما ، انه المهدية ٠ وقد اعتبر المهديون الأوربيين زنادقة جاءوا لاحداث قلاقل فى المجتمع الاسلامى٠٠ وقد انفجر الانقلاب المهدى فى وادى النيل عام ١٨٨٠ بزعامة المهدى محمد أحمد ٠ وفى نفس العام أثار الكولونيل محمد على باشا، فى مصر، التعصب الدينى لدى سكان الاسكندرية فقتلوا المسيحيين ٠٠٠ » وفى هذا النص ينبغى ملاحظة الأحكام المسبقة ضد المهدية ، باعتبار أنها انقلاب تعصبى » ٠ ونختتم بفقرة مباشرة ومتميزة : « ان هذا التحيز فى سرد الوقائع يبين بطريقة سلبية أن سلوك المســـــلمين النمطى يتسق مع الخطوط التقليدية للعـــــدوان والتعصب » (٢٧) ٠

---

25. Op. cit., pp. 79-80.
26. **Enthnocentrisme et histoire**, Anthropos, Paris, 1975, p. 252.
27. **Op. cit.**, p. 253.

نكرر فنقول ان الايديولوجيا هى التى تحدد الفعل الاجتماعى ، وتحبذ التعصب الثقافى والدينى · وفى الامكان مجاوزة الايديولوجيا اذا وعينا أننا حملة الأنماط ، ومع ذلك سيظل تأثير الايديولوجيا قائما ·

واذا حدث يوم ما « العبـــور من الموقف الزائف » أنا وأنت » الى الـ «نحن» الأصيل والواعى (على حد تعبير جولدمان) فهذا ليس الا صوت النبوة ، على نمط مشروع أنور السادات بتأسيس معبد للثلاث ديانات فى سيناء · مجرد عظة لمجاوزة الايديولوجيا ، والتبشير بالتســـامح الدينى وبالثقافى · ومع ذلك فثمة سؤال : لماذا ثلاث ديانات ، وليس كل الأديان ؟

التباينات والمعايشـــة

ليليـــا شابى (تونس)

سأتناول فى هذا البحث موضوعا يوحى بالتسامح فى اطار الطقوس ، ألا وهو التباين والمعايشة · وأنا ألجأ الى هذا الأسـلوب غير المباشر حتى لا أقع تحت طائلة النظرة الدينية ·

وأود القول بوضوح أنه اذا كان ثمة ندوات ومقالات تدور ، هنا وهناك، على التسامح ، فان أسلوبى يشير الى نوع من الاضطراب ، ويرمز الى موقف معقد · وهذا يبرر حضورنا الى هذا المؤتمر ·

وما يحيط بنا ينذر بالغموض ··· فالتعصب يخترق أفعالنا ، والوقاحة تحل محل الحجة، مما يدل على الفوضى · والتحليل كفيل بالكشف عن الأزمة·

وأعتقد أن التسامح يولد قبـــول التباينات ، ويتضمن المعايشـــة ، والصداقة · وفى مجتمع يتصف بالمعايشة الانسان سيد نفسه ، ومتحكم فى عواطفه ، وليس فى حاجة ملحة الى القضاء على الاخرين · ومن هـــذه الزاوية · فان مجتمعا من هذا النوع يتطلب من الانسان المسيطر أن يحد من دوافعه الصادية ، حتى يتم التفاهم ، ويضعف التسلط حتى يتحقق الاتصال ، ويحيا الآخر فى هدوء · ومع ذلك فانى سأذكر لكم مثالين ، فى خاتمة هذا البحث ، يكشفان عن صعوبة تحقيق هذه الشروط ·

وقد صدر قانون الأحوال الشخصية عام ١٩٥٦ فى تونس ، ومع ذلك لم يتغير سلوك الاشخاص تغيرا ملحوظا · ومعنى ذلك أن فرض قانون (وقد كان بالصدفة قانون بورقيبة) قد يفضى أحيانا الى ضد ما نتوقع من آمال ·

فمثلا القانون المعدل للطلاق فى ديسمبر ١٩٨٠ والذى يسمح للمطلقة أن تكون وصية اذا رغبت قد أفضى ، فى خضم تساؤلات لا حـــد لها ، الى تصور أن الرجل قد انتزع منه عضو التذكير ، وأنه قد أجريت له عمليـــة الاخصاء قسرا · وهذه الحالة الصارخة ترمز الى الاحساس باللامساواة ·

يقول سارتر : « نادرا ما نقتل المواطنين ، ولكننا نحتقرهم بالجملة » ، وهذه صياغة حضارية فى رفض الاخر ، واشتهاء التحكم فيه · ومن هذه الزاوية فان صاحب السلطة ـ وهو هنا مرادف لمعناه فى النظام الشمولى ـ يتخيل سحق الآخر لأنه متباين ، ونكرة وخطر · وهذا التخيل جاثم لأن الحساس الرمزى بالمساواة قد أزيل ، والرغبة فى الاتصال قد استبدلت بفقدان المشاركة · وعدم الاعتراف بالآخر يعادله الشيء المفقود ، حيث هو بلا أثر ·

والتسامح ، فى مثل هذه الأحوال ، تحده المصالح المتحكمة وملحقاتها · والسلطة ، حين تفرض أسلوبا موحدا للفكر ، توفق فى فرض النمط الواحد · ومثل هذا الاتجاه يدمر تباين الثقافات · والتباين هو المهم وليس المضمون التاريخى لحقبة معينة ليس فى مقدورها تجاوز ذاتها · وانكار هذا التباين ، أو أى تباين يفضى بالضرورة الى تدمير « السمة المنطقية الواقعية»، بل انه لن يفضى الا الىبتر التباين القائم على التناقضواخضاعه لمبدأ الهوية· والتسامح هو مبدأ الحصول على الحد الأدنى منالذة · ومجالات التصورات خاضعة لهذا المبدأ · والذات ، من حيث هى مولدة لهذه التصورات ، تجعلها مرادفة لبعضها البعض · وهذا الترادف غير منفصل عن الذات ، حيث الذات فى الطبيعة فى تطابق مع ذاتها ، وفى التاريخ فى تباين · والتباين ضرورى حتى يمكن للهوية أن تكون هى أول معنى للوجود · وقد دلل فرويد على أن ازدواج العاطفة ازاء شخص معين (الأب والأم ، كموضوع لازدواج العاطفة) ضرورى لتحقيق الهوية أو ما يسميه فرويد بالتقمص · ومع ذلك فان التباين ضرورى ومساهم فى انفتاح الآخرين ، فان الانسان الراهن يتصور التباين وكأنه معاداة ، فيتبنى سلوكا يرفض اقرار التباين باعتبار أنه يشكل صدمة نفسية · وهكذا كانت استجابة الرجال والنساء فى تونس · وقد وجد الأحداث أنفسهم فى المراكز المخصصة لهم ، والمجانين لم يجدوا ملجأ سوى المستشفى ، والنساء سوى الموت · وهذه الجماعات ، التى اعتبرت هامشية ، أدركت أنها محرومة من المسئولية اذا لم يتحقق لها العفو والنفى والعزل · ومع ذلك فالمجتمع حين يتخلص من هذه الجماعات فانه يضر نفسه· واستبعاد الأقلية هو الترجمة الحقيقية لرفض المشاركة وتبادل الرأى ، ويتم ذلك بصور متباينة مثل الجنون والموت ·

والدعوة الى التسامح تكشف عن صعوبة أخرى · فاذا كان التسامح

ايديولوجيا فأغلب الظن أنه لن يكون الا تعصبا ، ذلك أنه اما متطابق مع التعصب واما مدمر للحق ٠واذا ما فقد التسامح خاصيته (الفهم ،والتضامن» والصداقة) فانه لن يكون الا لامبالاة ٠

وفى هذه الندوة لم نثر حتى الان ماذا نعنى « بالتعصب » ٠ فالرجل ، بحكم الخوف ، ومن أجل فرض تسلطه المطلق قد دفع المرأة الى العزلة ٠ ويمكن أن نعدد أمثلة لا نهاية لها ٠ ومهما يكن من أمر المعـــزول فانه يفرز مأساته ٠ فهو يكرر ، فى حياته ، هذا العزل ، والتجزئة ، والانقسام ٠ ولنا أن نتساءل عما اذا كانت النساء والمجانين بشرا مثل الاخرين الذين يكونون المجتمع ويبدون كما لو كانوا أسياد الحياة ٠

ان « المعتقدات الاسطورية » أو « الأساطير الدينية » تكشف عن خوف الذكر من عالم الأنثى ٠

وثمة وقائع تعلمنا أن بعض النسوة يجدن صـــعوبة فى التخلص من التعصب ، ويجدن متعة فى المازوخية ٠ فالتسامح لدى المرأة أو الرجل ليس من الممكن أن يتولد من المعاشرة ٠ فاذا كانت المرأة تعتاد على الاحســاس بالنقص فتقبل تباينها ، فمن الصعب على الرجل أن يقلب هذا الوضع ، اذ هو « لا يفهم هذا الوضع » ، بل يصعب عليه التحكم فى انســـان يرفض الخضوع لقانونه ٠

واذا لم يكن للمرأة ايديولوجيا مدمرة فلديها أفعال مدمرة ٠ وهذا ما يحدث فى أغلب الاحيان ٠ وهنا يمكن أن نذكر أمثلة عـــديدة عن مطلقات اضطررن تحت ضغط الاسرة والمجتمع أن ينخرطن من جديد فى سلك الأسرة ، على الرغم من استقلالهن الاقتصادى ٠ فالمجتمع لن يسمح باثارة التساؤل عن قيمة الخلية الأسرية ، أو البيت ، أو العلاقات الزوجية ٠ فطلاق المرأة لا يعنى سوى فشلها فى المحافظة على هذا النوع من العلاقات حتى لو عانت من الآلام ٠

وثمة مشكلة أخرى هى مشكلة البنات اللقيطات فى البـــلدان العربية

الاسلامية · فليس لهن مكانة فى المجتمع ، وخارج القنوات الشرعية للزواج والتناسل فليس من مطلب سوى الجنس · وحين ينبذهن المجتمع فليس أمامهن سوى ترك الطفل · وفى هذه الحالة اما أن يتركن الطفل فى مؤسسة ، واما أن يقتلنه ، وهذا هو ما يزعجنا ·

وفى النهاية المرأة تتهشم ، والتسامح يبطىء الخطى ·

« أورشـليم الجديدة »

الطريق الى التسـامح

منى أبو سنه (مصر)

فرح انطون (١٨٧٤ ـ ١٩٢٢) روائى عربى ، لبنانى الأصل ، وكاتب مسرحى ومن كتاب المقال · نشر رواية « أورشليم الجديدة » (١) عام ١٩٠٤ ، أى قبل اصدار كتابه « فلسفة ابن رشد » بعام واحد · وفى رأيى أن هذا الكتاب هو مقدمة لفهم الرواية ·

فى كتابه « فلسفة ابن رشد » يدافع انطون بحرارة عن العلمانية ، أى فصل الدين عن الدولة ، بدعوى أنها العلامة العظمى على الحضارة ، وذلك استنادا الى فلسفة ابن رشد · ويهدى انطون كتابه الى « الأجيال الجديدة فى الشرق » فى الاسلام والمسيحية والأديان الأخرى · وهو يقصد أولئك العقلاء فى كل ملة وكل دين فى الشرق الذين عرفوا مضار مزج الدنيا بالدين فى عصر كهذا العصر فساروا يطلبون وضع أديانهم جانبا فى مكان مقدس محترم ليتمكنوا من الاتحاد اتحادا حقيقيا ومجاراة التمدن الأوربى الجديد لمزاحمة أهله والا جرفهم جميعا وجعلهم مسخرين لغيرهم » (٢) ·

واثر نشر الكتاب ثار جدل بين انطون والشيخ محمد عبده على صفحات مجلة الشيخ « الأستاذ » ، ومجلة انطون « الجامعة » · وقد أدى هذا الجدل الى المخاصمة والفراق ، ونهاية عهد الصداقة · وهذه الواقعة رمز على التعصب الدينى ·

وهذا يفضى بنا الى التحليل الفلسـفى والأدبى لمفهـوم انطون عن التسامح · وفى احدى ردوده على انتقادات الشيخ محمد عبـده ، يعرف انطون التسامح على النحو التالى : « لا نقدر أن نعرف « التساهل » تعريفا لغويا · لأن هذه الكلمة دخيلة فى اللغة العصرية الجديدة · وانما نعرف معناه باصطلاح الفلاسـفة · فمعنى التسـاهل عندهم وهو المعنى الذى استعملناه له أن الانسان لا يجب أن يدين أخاه الانسـان لأن الدين علاقة خصوصية بين الخالق والمخلوق · فليس اذن على الانسان أن يهتم بدين أخيه

الانسان أيا كان لأن هذا لا يعنيه · والانسان من حيث هو انسان فقط أى بقطع النظر عن دينه ومذهبه صاحب حق فى كل خيرات الأمة ومصـــالحها ووظائفها الكبرى والصغرى حتى رياسة الأمة نفسها · هذا معنى التساهل عندهم · واذا اتضح لك ذلك فقد اتضح أن السلطة الدينية لا تقدر على هذا التساهل · ذلك أن غرض هذه السلطة مناقض لغرض التســـاهل على خط مستقيم · فهى تعتقد اعتقادا ما وراءه ريب أن الحقيقة فى يدها وان قواعدها وتعاليمها هى الحق الأبدى الذى لا يداخله أقل شك وما عداه فكفر وضلال · ولا تكون حينئذ أمام صاحب هذه السلطة الدينية الا طريقتان : الأولى أن يضغط على غير قومه ليدخلهم فى دينه · والضغط أصناف وأنواع · فمنه القسر ومنه الارهاب ومنه أكثر غبنـــا يسد طرق الرزق · وقد شوهد هذا الأمر كثيرا فى أوربا فى صدر جاهليتها · والطريقة الثانية أن ينظر صاحب تلك السلطة الى من لم يكن من قومه بعين النقص والاحتقار لأنه لا تكمل الا متى صار من قومه · ويرعاه مضطرا لا مختارا · وعلى ذلك تتألف فى باطن الأمة فئات منها عزيزة ومنها ذليلة · وبذلك يسقط الحق الانســـانى الذى ذكرناه ، وتبطل فضيلة التساهل لما يجب أن تكون وكما وضعها الله » (٣) ·

مندى سور الازبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET

وفى رأى أنطون أن العلمانية ، بمعنى فصل السلطة الزمانية عن السلطة الروحانية ، هى أساس التسامح · وقد كان يحلم بتأسيس دولة علمانية يشارك فيها المسلمون والمسيحيون على قدم المساواة · وتستند هذه الفكرة الى افتراض أن الأديان ، فى حقيقتها ، متشابهة ، لأنها تقوم على جملة مبادىء تدور على أن الطبيعة البشرية والحقوق والواجبات الانسانية ، فى حقيقتها ، متماثلة · ويرى أنطون أن التسامح ، بالمعنى السابق ، هو الوسيلة الوحيدة الى تحقيق التسامح فى جميع الأديان ، ثم هو أساس المدنية الحديثة · ويرى أنطون كذلك أن التسامح ضرورى لخمسة أسباب · أولها وأهمها هو تحرير العقل الانسانى من أى سلطة مقيدة وذلك لصالح الحضارة الانســـانية · ثانيها المساواة التامة بين « ابناء الأمة الواحدة » بغض النظر عن معتقداتهم وايديولوجياتهم · ثالثها أن السلطات الدينية ليس لها حق التدخل فى اغراض الحكومة ، لأن هذه السلطات تشرع برؤية أخـــروية وليس برؤية دنيوية ، والرؤية الدنيوية هى الغرض من تشريعات الحكومة ، رابعها · أن الدولة المحكومة بالدين ضعيفة ، فالسلطات الدينية ضعيفة بحكم طبيعتها لأنها تحت رحمة مشاعر الجماهير · ثم هى سبب ضعف المجتمع لأنها تركز على ما يفرق

بين البشر · بل ان مزج الدين بالسياسة يضعف الدين ذاته لأن السياسة تهبط بالدين الى الحلبة وتعرضه لمخاطر الحياة السياسية ومؤامراتها · وأخيرا ، الوحدة الدينية مستحيلة لأنه على الرغم من أن الدين الحق واحد فالمصالح الدينية المتباينة معادية دائما لبعضها البعض ، وهذا هو السبب فى أن الحكومة الدينية تتجه الى الحرب (٤) ·

ومن أجل ذلك فان انطون يدافع عن الوحدة الوطنية وليس عن الهوية الدينية فى دولة السلطة العلمانية فيها مستقلة · ثم هو يرى أن كل هذا لا يتحقق الا بالعلم والفلسفة ، لأنهما الوسيلة الوحيدة الكفيلة بالقضاء على التعصب الدينى ·

والان ثمة سؤال :
ما هى الرابطة بين التسامح و « أورشليم الجديدة » ؟

ان « أورشليم الجديدة » هى الترجمة الأدبية لكتاب انطون عن « فلسفة ابن رشد » حيث فكرة التسامح هى الفكرة المحورية التى تدور عليها الشخصيات والأحداث ، فأحداث الرواية فى مدينة أورشليم عندما غزاها العرب بقيادة الخليفة عمر بن الخطاب فى منتصف القرن السابع الميلادى· وعندما حاصر العرب أورشليم فرضوا على أهلها ثلاثة اختيارات ، اما الدخول فى الاسلام ، أو دفع الجزية ، أو الحرب · ورفض أهل أورشليم بقيادة المطران الاستسلام للعرب ، وأثروا الحرب على الخضوع لدين آخر · وقد استمر حصار أورشليم الى أن عقد العرب اتفاقا مع المطران عبر يهودى وجد أن مصلحته هى فى الانتقام من المسيحيين بسبب كراهيته العميقة للمسيحية · ووقف الى جانب المطران ايليا ، حبيب ابنة اليهودى ، الذى كان يبشر بالتسامح بين الطرفين أثناء المفاوضات ·

وقد وجه المؤلف الاحداث التاريخية لتحقيق غرضين : أحدهما توضيح فكرته عن التسامح · وثانيهما القاء الضوء على مسألة معاصرة ، ألا وهى الخلاف مع الشيخ محمد عبده حول مسألة العلمانية · ولهذا فان العقدة الرئيسية للرواية التى تدور عليها الاحداث هى « أورشليم الجديدة » التى ذكرها مشيل الراهب فى بداية الرواية فى « موعظة الجبل » لايليا »

و «أورشليم الجديدة» هى الجنة الدنيوية التى تتحقق فيها العلمانية والمساواة والانسانية الحقيقية ، بل يتحقق فيها ، فوق هذا وذاك ، التسامح · يقول مشيل الراهب فى « موعظة » : « قد وصلت الى آخر العمر وانا اعتقد اعتقادا هدم آمالى كلها · وهذا الاعتقادهو أننا فىالهيئة الاجتماعية لايمكننا الاصلاح بواسطة الدين الا اذا كانت الانسانية تعود الى طفولتها الأولى · فان الدنيا زحفت وتغيرت ، وصار يلزم نبى جديد للانسانية الجديدة · يا صديقى الصغير ، لا تستغرب هذا الكلام الذى أقوله لك وللكاهن · فاننى تعودت أن أقول الحق ولو كان على نفسى وأعز شىء عندى أن الدين لم يقدر على اصلاح الفساد الاجتماعى ··· فنحن نطلب قوة عادلة تستوفى هذا الدين من الأقوياء للضعفاء ··· أما عندنا معشر الناس الذين ننظر الى المستقبل ونتطلع الى ماوراء الفضة والذهب فاننا ننتظر من العلم أن يقلب الانسانية التعيسة انسانية سعيدة ، ان اصلاح الأرض مسألة علمية لا مسألة دينية وأورشليم القديمة يجب أن تفسح مجالا لأورشليم الجديدة · فيا أيتها الأحلام الذهبية والأوهام الخيالية أتكونين يوما حقيقة مجسمة · يا أيتها الانسانية التعيسة أتبلغين يوما طور الكمال هذا أم تبقين الى الأبد فى اضطراب وبغض وفساد وحروب وشقاء كما أنت الآن · ويا أورشليم الجديدة أتصنعين يوما ما عجزت عنه أورشليم القديمة ··· هذان طرفان لا اتفاق بينهما الا فى النهاية · أحدهما يمثل أورشليم القديمة والاخر يمثل « أورشليم الجديدة » (٥) ·

ان الرمزية الدينية واضحة تماما فى الفصل المعنون « الموعظة على الجبل » · ومهما يكن الأمر فان انطون ينشد قلب رسالة المسيح الروحية ، كما هى متمثلة فى موعظته على الجبل ، رأسا على عقب · ومعنى ذلك أن غاية انطون علمنة المحبة المسيحية ، أو بمعنى آخر ، علمنة التسامح ، وانزاله الى الأرض لتحقيق الفردوس السماوى هنا وليس هناك · ان علمنة تعاليم المسيح، يفصل الواقع الدنيوى ، بكل فساده الاجتماعى والسياسى ، عن المحبة الالهية السماوية بكل نقائها وقيمها المجردة ، نقول أن هذه العلمنة ليست الا نداء لتجسيد المثالية المسيحية · فليس فى الامكان أنسنة القيم المثالية للمحبة الا بممارستها فى الحياة اليومية وتهيئتها لازالة الفساد الدنيوى وتحقيق المساواة والرضى فى هذا العالم ، هنا والآن ·

وهذا بدوره يفضى الى طرح مفهوم أنطون عن الاشتراكية · يقول أنطون فى كتابه « فلسفة ابن رشد » : « ان الاشتراكية أو دين الانسانية بديل عن العقائد السماوية » · (٦) وفى هذه العبارة الاشتراكية مرادفة للدين ، ومع ذلك فان انطون يدعو الى العلمانية كشرط أساسى لتحقيق الاشتراكية · ومن هذه الوجهة فان لفظة « الدين » تعنى المبادىء الانسانية الاساسية الكامنة فى الدين سواء كان دينا سماويا أو لم يكن · وهذه المبادىء نابعة من حب الانسانية والمساواة فى الحقوق بين البشر فى مجال العقائد الدينية · وفى رواية انطون مفهوم الاشتراكية مطروح على هيئة جماعة مثالية حيث المساواة المطلقة فى حق الناس فى التعايش السلمى بغض النظـــر عن الجنس أو العقيدة ، وفى العمل الجماعى الذى تسوده روح التســـــامح ، وبالأخص التسامح الدينى ·

هذه الرؤية اليوتوبية للاشتراكية تستلزم التنوير كارهاص لها · وهذا هو ما ينص عليه انجلز فى كتابه « الاشتراكية : اليوتوبية والعلمية » حيث يقول : «ان الاشتراكية العلمية فى صورتها النظرية انما هى تطوير مع اتساق أدق للمبادىء التى أرساها فلاسفة التنوير فى القرن الثامن عشر فى فرنسا · فقد استجاب ، هؤلاء الفلاسفة رواد الثورة ، الى العقل من حيث هو الحكم الوحيد لكل مايجرى فى الوجود ومن ثم تتأسس الدولة العقلانية ويتأسس المجتمع العقلانى (٧) ·

والآن ثمة سؤال :

كيف تتسق فكرة انجلز عن ضرورة فلسفة التنوير مع مفهوم انطون عن العلمانية ؟

ان فكرة انجلز عن الاشـتراكية العلمية تنبع من مفهوم العلمانية فى تطور الحضارة الأوربية حيث يتحدد الوجود الانسانى بالزمان والتاريخ ومن ثم فان العصر العلمانى هو الذى يتميز بالاهتمام بالقضـايا الواقعية من غير حاجة الى الاهابة بما فوق الطبيعة ·

واشتراكية انطون المثالية تجاوز ما فوق الطبيعة وتدعو الى علاج واقعى للظلم الاجتماعى والاستغلال ، ومع ذلك فهى تدعو الى المحبة والى

الانســـــانية ، وهكذا يحيل انطون المســـألة الديناميكية وأعنى بها التغير الاجتماعى الى مسألة استاتيكية مستندا فى هذه الاحالة الى مفاهيم يوتوبية ٠

ثم ان مثالية انطون تقصر التسامح على مجال العقيدة الدينية دون المجال السياسى ٠ فكل مشكلته قبول الاديان لبعضها البعض ٠ وكل ما يطلب اما تنحية الدين واما اعتباره مسألة خاصة ٠ وقواعد التسامح الدينى ، فى روايته « أورشليم الجديدة » ، مطروحة على لسان الراهب مشيل : « أننا لا نبحث يابنى ولا نجادل قطعيا فى أصل من أصول الدين ولا فى فرع من فروعه ٠ فان الباحث بعقله فى الأديان لاثبات هذا الأصل أو ذاك الفرع كالباحث على صفحات الماء ٠ ولذلك نحن نحترم كل أصل وكل فرع احتراما مطلقا ونسلم به ٠٠٠ انه متى أريد طلب الخير والعبادة الحقيقية النقية فكل الطرق المؤدية اليها حسنة متى كان القلب مخلصا تقيا » (٨) ٠

وهكذا يتجاهل انطون أن الدين جزء من البنية القومية للمجتمع التى تؤثر فى الوعى السياسى والاجتماعى للجماهير ، وتســـتند الى النظـــام الاقتصادى والسياسى ، ومن ثم ليس فى الامكان تصور الدين على أنه وحدة قائمة بذاتها ٠

اذن ما السبب فى هذا المفهوم المثالى للتسامح عند انطون ؟

الجواب قائم فى سوء الفهم ، فهم العلمانية على أنها مرادفة للعلمنة ٠ ان العلمانية ، عند انطون ، لا تعنى سوى فصل السلطة الروحية عن السلطة الزمنية ٠ فى حين أن العلمانية تعنى أسلوب حياة يهيمن على جميع المجالات الاجتماعية، ويخترق الحياة الباطنية والظاهرية للفرد ٠ وأنطون يرفض اعتبار العلمانية أسلوبا للحياة ، ومع ذلك فهو يعادلها بالعلمنة التى هى مرحلة تالية للعلمانية ٠ وهذه المفارقة هى السبب الذى دفع انطون الى قصر التسامح على المجال الدينى دون المجال السياسى وهو بذلك ، من حيث لا يدرى ، يروج للتعصب ، لأن حذف البعد السياسى للتسامح أو تفريغه من محتواه السياسى ، يفضى الى تعتيم الوعى بجذور التعصب ٠ ذلك أن التعصب هو النتيجة الحتمية لغياب مثل هذا الوعى ٠ وهكذا يفرز التسامح الدينى نقيضـــه ، لأن الاطار المرجعى عنده هو الصراع الدينى ، أو المجابهة بين عقيدتين أو أكثر ٠ والسبيل

الوحيد الى تجنب هذا التعصب هو ادخال النسبية فى المعتقدات الدينية ، ولا يتم ذلك الا بادخال السياسة فى مفهوم التسامح • هذا بالاضافة الى ان سوء فهم انطون للعلمانية مردود الى سوء فهمه لمفهوم آخر هو الاشتراكية • فانطون يدعو الى الاشتراكية ومع ذلك فهو يستخدم لفظ « الاصلاح » ليدل به على التغير المطلوب للتخلص من الفساد الاجتماعى والسياسى • ثم ان الفارق بين الاشتراكية والاصلاحية فارق كيفى • فالاصلاحية تعبير عن لبرالية القرن التاسع عشر حيث ينظر الى التغير الاجتماعى على أنه عملية تطورية تبزغ من الوضع الراهن • والفضل فى ذلك مردود الى الشـــعار اللبرالى الخاص بتحرير العقل • أما الاشتراكية فهى تغيير جذرى لبنية المجتمع نابعة من الالتزام السياسى للعقل المتحرر ازاء الثورة الاجتماعية • فاذا كانت الاصلاحية تتبنى العلمانية كأسلوب للحياة فان الاشـــتراكية ، وبالأخص الاشتراكية العلمية ، لا تقنع بالعلمانية وانما بالعلمنة التى هى نهاية المطاف للعلمانية ويمكن تعريفها بأنها نظام اعتقادى الانسان فيه هو صانع وجوده ، بل هو معيار وجوده •

والآن ، اذا كان مفهوم انطون للتسامح مثاليا ، كيف يمكن قلبه رأسا على عقب ؟ أى كيف يمكن تحويله الى مفهوم مادى ؟

فى تقديرى أن الجواب يقوم فى تمثل تطور الدولة من الحالة الدينية الىالحالة العلمانية • فهذا التطور يكشف عن العـــلاقة الحميمة بين الدين والسياسة ويدلل على ان الدين مواكب لتطور الدولة • والخطوات العملية لتحقيق هذا التطور تكمن فى العلمانية ، وفى التنوير من حيث هو النتيجة الحتمية للعلمانية • ان العلمانية تتحقق بفضل الاصـــلاح الدينى وكمقدمة ضرورية للتنوير من حيث هو اقرار لسلطان العقل • والنتيجة الحتمية لهاتين المرحلتين هى تطعيم المطلق بالنسبية •

والسؤال الآن : ما هى الآثار المترتبة على المفهوم المثالى للتســـامح عند انطون ؟

ان استبعاد السياسة من التسامح يفرز نقيض التسامح ، أى التعصب • وندلل على ذلك بظاهرة تاريخية فى العالم العربى نابعة من استبعاد فصل الدين

عن الدولة ، أى استبعاد التسامح بالمعنى الذى يقصده انطون . وقد أدى هذا التيار الى الرفض الكامل للحضارة الغربية بدعوى التعصب الدينى الذى كشف عن مكنونه الصراع الذى دار بين انطون والشيخ محمد عبده حيث أعلن عبده أن الفصل بين الدين والدولة ليس فقط أمرا غير مرغوب فيه وانما هو أمر محال لأن الحاكم ينبغى أن ينتمى الى دين معين من شأنه أن يحدث تأثيرا فى سلوكه وأفعاله . وهكذا يدلل الواقع التاريخى بشكل حاسم على انتصار التعصب على التسامح .

المراجـــــع

(١) فرح انطون ، « أورشليم الجديدة » ، الاسكندرية ، ١٩٠٤ ٠
(٢) فرح انطون ، « فلسفة ابن رشد » ، الاسكندرية ، ١٩٠٣ ، ص٢٣٠
(٣) نفس المرجع ، ص ١٠٢ ٠
(٤) نفس المرجع ، ص ٤٥ ٠
(٥) فرح انطون ، نفس المرجع ، ص ١٦٥ ٠
(٦) فردريك انجلز ، « الاشتراكية اليوتوبية والعلمية » ، ١٩٧٥ ٠
(٧) فرح انطون ، نفس المرجع ، ص ٥٨ ٠
ص ٤٥ ٠
(٨) فرح انطون ، « أورشليم الجديدة » ، ص ٩٩ ٠

سمات الحوار الخاص بالتسامح

فى تونس

رضا بوكرع (تونس)

من الشائع أن التسامح يبزغ فى المجتمات التعددية ، أى مجتمعات ذات أنسقة قيم متعددة ومتناسقة من أجل الهيمنة على المجتمع برمته · ولهذا فان التسامح ، بالضرورة ، كاشف عن صراعات اجتماعية عرقية أو دينية تتخذ من العنف وسيلة ، وتقع مغبته على النظام الاجتماعى برمته ومن هنا فالتسامح بديل عن التعصب ، أى بديل عن العنف ·

والعنف يطفو على سطح المجتمع التونسى مع أنه مجتمع يخلو من سمات المجتمعات التعددية ، اذ هو مجتمع متميز بالتجانس العرقى والدينى ، كما أنه متميز بـ « تحديث » متقدم عن أى تحديث حاصل فى البلدان العربية الأخرى·

والتناقضات الكامنة فيه تعبر عن نفسها ، على الصعيد السياسى ، فى شكل تنافس وصراع من أجل الوصول الى الحكم · والصراعات يمكن أن تتخذ مضمونا ثقافيا ، اذ هى مناسبة للمواجهة بين مشروعات متعارضة ، واختيارات متضاربة داخل النظام الاجتماعى · وليس لهذه الصراعات من سند عرقى أو دينى أو اجتماعى · فصراع مثل الصراع الدائر بين التقليديين والمحدثين ليس له من جذور فى المجتمعات الطائفية ·

والمجتمع التونسى هو مجتمع الأغلبية : فالنخبة المستغربة والحاكمة ليست منعزلة عن الاطار الاسلامى وان كانت تدعو الى تحديث المجتمع · ثم هى مكونة من مسلمين علمانيين يقفون فى منتصف الطريق بين الاسلاميين الأصوليين والسلفيين والعلمانيين الراديكاليين · بيد أن هذا الموقف لم ينشأ عنه انقسام يفضى الى بزوغ أقليات ، والى بزوغ حوار يدور على التسامح ·

ومن هنا تبدو مفارقة المظاهر التى حدثت فى صيف ١٩٨١ مطالبة بحرية الممارسات الدينية ·

فهـــذه المظـــاهر لم تطـالب فقط بحـــرية ممارسة عقيـدة مباينـة ، وانما طالبت أيضا بحرية عدم ممارسة الطقوس الاسلامية وبالأخص الصوم · وكانت هذه المظاهر ، ضمنيا ، تتهم الآخر بالتعصب ، ولم يكن هذا الآخر هو الدولة وانما الحركة الأصولية ·

وقد كشفت الحركة الأصولية ، فى السنوات الأخيرة ، عن سمومها اذ فرضت غلق المقاهى وعدم تقديم الخمور أثناء شهر رمضان · ولم تكن الدولة مستعدة فى الدخول فى صراع · بيد أن العلمانيين أو « المفكرين الأحرار » قد اعتبروا هذه الاجراءات علامة على ضعف الدولة·ولم تمض أيام الا وقد صدرت التعليمات بفتح المقاهى أثناء النهار ·

ولم يمنع كل ذلك من حدوث مظاهر مضادة تطالب بالتسامح ، وتصدر بيانا موقعا من ٧٥٣ شخصا وهو عدد لا يستهان به ·

وقد نشر هذا البيان فى صحف المعارضة فى شهر رمضان ، أى فى الشهر الذى ترقى فيه الحمية الدينية الى ذروتها ·

ومن أجل فهم مسلك أصحاب البيان ازاء هذه الاجراءات الحكومية علينا ملاحظة أنهم لم يستعينوا بدستور آخر غير الدستور العربى والاسلامى حين يجدون أنفسهم أمام حانوت للخمور · ففى رأيهم أن هذه الاجراءات قهرية ، اذ تعنى عند عامة الشعب أن الناس قد توقفت عن ممارسة الصوم ·

وقد طالب البيان بحق التباين وبرفض أشكال القهر الجماعى ، ورفض مطلقية الايمان ، وامكان وجود بدائل فى اطار التجمع الوطنى ·

بل ان البيان يطمح الى الأخذ بالتفرقة بين الحياة الخاصة والحياة العامة ، والى اعتبار الايمان من عدمه مسألة شخصية · وهذا يعنى الحـــق فى التمايز فى المسلك الاجتماعى ، ورفض مركزية القيم والقهر الاجتمـــاعى· أضف الى ذلك كله أن التسامح لا ينحصر معناه فى الاتجاه من المركز الى المحيط ، بل يمتد الى امكان وجود أقطاب متباينة فى المجتمع ، وتقبل امكان استقلالية التميز الفردى · والبيان ، فى نهاية المطاف ، يساوى بين العقيدة

الدينية والمقدس ، وبين الفكر الفلسفى والعلمانية · ومن ثم فان البيان يدعو الى عدم تحكم المقدس الدينى فى المجتمع ·

والبيان مكتوب باللغة الفرنسية ، اذ هو متأثر بالمجتمع العلمانى المتحقق فى الغرب · بيد أن البيان ينطوى على مسحة درامية أو مسرحية ، اذ هو ينشد اثارة الخصم بمماحكته ، ولعبته فى ذلك نظرية التسامح · بيد أن لعبك مع الاخر يستلزم التمايز عنه ، والانتصار عليه يستلزم جذبه الى أرضك وهذا يعنى ، ضمنيا ، الرغبة فى اقرار التمايز والخصوصية · وأصحاب البيان يعلمون أنهم أقلية ، ولكنهم يبادرون الى مواجهة يتفقون فيها استنادا الى قيم التسامح ·

والبيان ، كذلك ، مصمم على الاحتفاظ بمكتسبات التحديث ، ومشروعية الاختيار العلمانى ، بل انه مصمم على معايشة التحديث · ولا يخفى أصحاب البيان التزامهم السياسى بالدولة ·

والأصل الاجتماعى لأصحاب البيان ليس موضع دهشة · اذ هم ينزعون من الطبقة المتوسطة المتحضرة والمستغربة الى حد ما · ومن هذه الزاوية هم يمثلون الانتلجنسيا التونسية الجديدة · وليس لدينا احصاء يكشف لنا عن هوية هذه الانتلجنسيا من حيث العمر والجنس ، ولكننا نستطيع القول أن الغالبية من الشباب ، وأن الجنس اللطيف ليس غائبا ·

ومن المفيد معرفة ردود الفعل التى أحدثها البيان ، اذ هى ، فى جملتها ، عبارة عن حوار نحاول تقييمه وردود الفعل متباينة ·

فثمة اتجاه يرفض البيان بدعوى أنه ناسف لتراثنا ، ويتخذ أسلوب السخرية فى التعبير عن هذا الرفض · فقد صور أصحاب البيان على أنهم مستغربون ومقلدون للحضارة الغربية ·

وثمة اتجاه آخر ينبع من الأصوليين ويقلب الحوار رأسا على عقب · فهم يرون أن المتعصبين ليسوا الأصوليين ، وانما هى الدولة التى تتخذ اجراءات تعصبية ازاء المؤمنين حين تفرض عليهم من أعلى اصلاحات تحديثية ، وتاتى

بعد ذلك الحجة الديمقراطية التى تدعو الأغلبيـــة الى التكيف مع الاقلية ، « وليس فى الامكان مطالبة الجماهير المؤمنة بتنازلات بدعوى الحـــــرية والتســـامح » ٠

أما الاتجاه الثالث فسياسى الطابع ، يبرز الجانب الايجابى من الحوار اذ يزيل الأسطورة مما هو مقدس ، ولكنه فى نفس الوقت يلفت الانتباه الى المنغصات التكتيكية فى الحوار ٠

« ان التحدي والاثارة ، فى دول الاسلام ، ينطويان على مغامرة فى مضاعفة التعصب فى شهر رمضان حيث يعانى الصائم من حرمانات مؤلمة »

ان رؤية المسئولين ، فى الدولة التونسية للعالم الاسلامى، هى علىالنحو التالى : ان التعصب أمر واقع ٠٠ وكامن ، وليس من المرغوب اثارته خشية انفجاره ٠

وثمة رؤية غربية تكشف ، بأسلوب جذاب ، عن سمات الحوار الدائر على التسامح فى تونس فترصد صورا متباينة عن الآخر وعن الذات ، هذا مـــع ملاحظة أن الآخر ، هنا ، ليس هو الأجنبى ، وانما هو المواطن ٠

ان مفهوم التسامح يكشف عن صراعات بين الثقافات المتباينة ، وعن رؤى للواقع متناقضة ٠ ولكنه يكشف ، فى نفس الوقت ، عن عجز فى القـــدرة على ضبط هذه الصراعات والتحكم فيها ٠

ثم ان مفهوم التسامح ، فى البيئة التونسية ، يكشف عن مدى الانشقاق وسوء الفهم القائم بين المواطنين ٠

ومن هنا تثار عدة أسئلة :

هل الحوار الخاص بالتسامح حقيقة واقعة من الوجهة السوسيولوجية؟ أو بمعنى آخر ، هل ينبىء هذا الحوار عن حركات اجتماعيـــة علمانية أو لا علمانية ؟

هل المجتمع التونسي متجه الى مواجهة بين الأصوليين والعلمانيين ؟

ما هو دور الدولة فى هذا المجال ؟

هل هو دور تعسفى ، أم هو كاشف لقوى معينة وفعالة فى النظـــام الاجتماعى ؟

هل الحوار حيوى بالنسبة للمجتمع التونسى ، أم أنه حوار يفسح الطريق، مستقبلا ، لحوار آخر عن الديمقراطية ؟

[illegible]
[illegible]

صور الأبنية الطائفية والصراع فى لبنـــان
(١٩٧٠ ـ ١٩٨٠)

سليم نصر (لبنان)

ان التكوين الاجتماعى اللبنانى محكوم بالنظام الرأســـمالى العالمى وبالشرق العربى · ثم هو مقسم الى قطاعات اجتماعية اقتصـــادية مترتب بعضها على بعض ، متسقة مع أساليب معينة للانتاج ، ومؤسسات ، ودخول، وتقسيمات اقليمية ، ودرجات من الانفتاح والانغلاق ، غير متكافئة ولكنها متداخلة · والقطاع الرأسمالى المحيط بلبنان يتحكم فى التكوين الاجتماعى على حساب القطاعات الأخرى من شعبية وطبقات متوسطة لبنانية (١) ·

بيد أن التكوين الاجتماعى اللبنانى يمكن تحليله من زاوية أخرى لا تقل أهمية عن الزاوية السابقة ، لأن هذه الزاوية تتخلل المستويات المتباينة للتنظيم الاجتماعى والممارسة الاجتماعية ، ونعنى بذلك التكوينات الطائفية المتباينة المتعايشة سلميا ومتداخلة نسبيا فى نسيج المجتمع اللبنانى · وفى حـــدود علمى فان الطوائف اللبنـــانية لم تكن موضع دراسة سوسيولوجية علمية ومقارنة · نعم ، ثمة أبحاث جزئية شتى ، ووثائق تسجل جانبا من التاريخ ، والثقافة والبيئة ، والسكان ، الخاصة بطائفة من الطوائف أو بقطاع من طائفة معينة· وثمة أبحـــاث ذات طابع دفاعى أو أشـــكالى تكشف عن الطـابع الايديولوجى للطوائف المتنازعة وعن تصور هذه الطوائف لذاتها وللاخرين، وعلاقتها بالماضى ، وبالمجال الاجتماعى الذى تخلفه الطوائف وتتصارع فى داخله ·

وفى تقديرى أنه من المفيد ، فى اطار سوسيولوجيا الصراع اللبنانى ، تقديم تحليل موجز للمجال الثقافى والايديولوجى كما هو متصور لدى الطوائف فى أبحاث المثقفين اللبنانيين فى السنوات العشر الأخيرة · والغاية من هذا البحث ليس تقديم مفصل لمجال الحوار بين هؤلاء المثقفين ، ولكن مجـــرد محاولة لبيان كيفية صياغة هذا المجال ، ونوعية المواقف الرئيسية الفكرية والايديولوجية المتصارعة · وفى تقـــديرى أنه فى أى صراع بين جماعات

اجتماعية (طوائف ، طبقات ، أجناس) فان الصورة التى تقدمها كل جماعة عن المجال الاجتماعى وتحاول أن تفرضها ، انما تشكل خاصية أساسية لأى تناول سوسيولوجى للصراع وأبعاده المتعددة ٠

السؤال اذن : ما هى **الاتجاهات الشاملة** الرئيسية للمواقف المتباينة التى تقدمها كل طائفة عن تصورها للبناء الطائفى ٠ وتحليلنا للنصوص التى جمعناها والممثلة للفترة بين ١٩٧٠ ، ١٩٨٠ قد كشف عن أربعة اتجاهات رئيسية :

(أ) اتجاه « **اقتضابى** » يرى أن الطوائف « **بقايا ماض** » من أبنيـــة اجتماعية سابقة على النظام الرأسمالى ، أو هى واقع يقع فى البناء الفوقى ، أو بالأدق واقع ايديولوجى ٠ واستمرار هذه الظاهرة العارضة فى المؤسسات القديمة والرجعية (قوانين الانتخاب وقوانين الأحوال الشخصية) انما هو كذلك بفضل ما يؤديه من فائدة للطبقة الحاكمة (أو الامبريالية أو الاستعمار) للتفرقة بين الشعب وتدعيم سيطرة الطبقة وما تنطوى عليه من مصالح ٠ والطائفية مجرد « قناع » أو حجاب مشوه لتعتيم التناقضات الحقيقيـــة والصراعات بين الطبقات ٠ ومن ثم فان الحركات الطائفية ليست الا تحريفا للحركات الاجتماعية بفضل قوة الطبقة المسيطرة والايديولوجيا المسيطرة أو بفضل قوة القيادات التقليدية والدينية ٠

بيد أن تطور الصراع الطبقى وما يلازمه من تكثيف الصراع الايديولوجى من شأنه أن « يسقط القناع » ويشل فاعلية استراتيجية العدو فى داخل البلاد وخارجها ، ويوحد الشعب حول مصالحه الحقيقية الأساسية ٠ ويستثمر هذا التحليل المثقفون اللبراليون وبعض الماركسيين ذوى الرؤية التطورية لمستقبل المجتمع اللبنانى ، اذ أن من شأن مفهوم الطوائف والايديولوجيات الطائفية أن يتحلل فى نهاية المرحلة الانتقالية الى الرأسمالية والى التحديث ، لأنه بفضل تطور التناقضات الموضوعية والصراعات الاجتماعية السياسية فان « البناء الفوقى » الثقافى السياسى يتكيف مع الأساس الاقتصادى للرأسمالية (٢)٠

(ب) اتجاه كلاسيكى « (الطوائف ـ طبقات) ٠ وقد نشأ هذا الاتجاه عندما وضح أن فاعلية الطوائف والحركات الطائفية قد عارضت الاتجـــاه

الاقتضابى الذى يرد الطوائف وحركاتها الى مجرد « بقايا ماض » ويحدها فى « البناء الفوقى » · وقد حاول الاتجاه « الكلاسيكى » ، لايجاد نوع من التوازن ، أن ينظر الى ظاهرة الطائفية على أنها نتوء ، وعلى أن العلاقات الاجتماعية للطبقات فى المجتمع اللبنانى ، هى المسألة المحورية ·

ونظرية « الطوائف ـ طبقات » هى التعبير الايديولوجى عن الاتجاه الكلاسيكى · وهى نظرية تتضمن الصراع الاجتماعى والصراع السياسى · فثمة « طوائف ـ طبقات » ثورية بسبب اســـتبعادها السياسى ، وحرمانها الاقتصادى ، وهامشيتها الاجتماعية (الشيعة وأحيانا المسلمون عامة) · وثمة « طوائف ـ طبقات » مرتبطة بالنظام الاجتماعى بسبب تميزها الاقتصادى والثقافى (الموارنة) ويرد هذا الاتجاه ظاهرة استمرار الانتماء والتضامن الطائفى الى التوزيع غير المتكافىء للتكوينات الطائفية فى علاقتها بالسلطة السياسية ، وما تؤديه من تقسيمات ادارية ومالية وثقافية واقتصادية ·

ان الارتباط غير المتكافىء بجهاز الدولة بين القيادات الموجهة لكل طائفة ينعكس بدوره على الطبقات الاجتماعية فى الطوائف فاما أن تكون فى وضع متميز أو مستبعدة نسبيا · فمثلا العمال المارونيون أكثر تميزا من العمـــال الشيعيين ، والطبقات المسيحية الوسطى أكثر تميزا من الطبقات الاســلامية الوسطى ، والقطاع المسيحى أكثر تميزا من القطاع الاسلامى · ومن هنا تأتى الغلبة للتضامن الطائفى حول قيادتها على التضامن الطبقى فى الطوائف ومن هنا أيضا تتقرر هذه الحقيقة وهى أن الصراع الطبقى فى لبنان يخترق الصراع بين الطوائف وهذا مماثل للصراع بين حركة التحرر الوطنى العربى وقوى القهر الغربية · وأساس هذا الصراع هو تصفية التمايز الطائفى وذلك بتغيير النظام السياسى اللبنـــانى من حيث أنه الأداة الرئيسية لافـــراز هذا التمايز ·

(حـ) الاتجاه « **الثقافى** » · يرى أن الطوائف مجرد كيانات اجتماعية تاريخية متميزة تدور على نماذج ثقافية متباينة منها ما هو دينى (اسلام ـ مسيحية) ، حضارى (عرب بحر متوسط / غربى) ، لغوى (ثنائية اللسان العربى الفرنسى) ، بيئى (سكان الجبل وسكان السهول) · وهذه الطوائف، فى تعايشها السلمى ، تتباين فيما بينها بفضل ما لديها من نسق قيم واتجاهات

تنعكس على العقلية، والأسلوب الأسرى والاجتماعى، وأسلوب الحياة اليومية، وايقاع الحياة الفكرية ، والتعبير الفنى ، والاتجاهات السياسية · ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن الانتماء الطائفى وليس أى متغير آخر هو الذى يحدد السلوك ، وأن هذا الانتماء ، بفضل عملية التطبيع والاجهزة الثقافية المتباينة، هو الأساس الاجتماعى الثقافى لكل طائفة ·

ومن هذا المنطلق فان التباينات الاجتماعية الاقتصادية الخاصة بكل طائفة على حدة ، وكذلك الشروط الاجتماعية المتشابهة للجماعات التى تنتمى الى طوائف متباينة (فلاحون فقراء ، عمال الصناعة ، طبقات وسطى) ليس لها سوى تأثير ضعيف على السلوك الجمعى الذى يميز الجماعة الطائفية ·

بيد أن هذا الاتجاه يرى أن الثقافات الطائفية فى طريقها الى التلاقى بتأثير التكامل الاقتصادى وتكثيف التبادل ، والحراك الاجتماعى الجغرافى ، والتعليم المختلط وذوبان الايديولوجيات فى ايديولوجيا واحدة مسيطرة تدور على الديمقراطية ذات الصبغة الطائفية ·

وهذه العملية التأليفية الصاعدة ، من حيث هى افراز من اللبرالية والرخاء والتعايش السلمى ، هى فى طريقها الى تكوين نمط عرقى « لبنانى »، أو شخصية موحدة لكل الطوائف · وتدعيم هذه الشخصية لازم لأى مشروع ينشد تأسيس « أمة » لبنانية ودولة حديثة تتجاوز الانقسامات الطائفيـــة التقليدية والقوى الهامشية الداخلية والخارجية · ان تجاوز الطائفية يستلزم تغيير الذهنية (عن طريق المدرسة ووسائل الاعلام والتعليم المدنى) وليس بتغيير المؤسسات ·

ومن هنا مغزى العبارة العربية الاتية · « الطائفية فى النفوس لا فى النصوص » · وهكذا يدعو هذا الاتجاه الى التحديث الثقافى للواقع الطائفى·

(د) اتجاه « عرقى » · نشأ هذا الاتجاه عندما تخلف الاتجاه السابق عن بلورة التأليف الثقافى ، بل عندما تطـــور الصراع الطبقى والصراع السياسى ، وتدعمت الهوية الطائفية ، وأصبح الحراك الطائفى هو الشكل المسيطر على العمل الجمعى فى لبنان فى نهاية الستينيات وبداية السبعينيات·

والاتجاه العرقى يقلب الاتجاه الثقافى رأسا على عقب ، ويفتت جملة من الأساطير لازمت استقلال لبنان منذ عام ١٩٤٣ وكانت مكونة للايديولوجيا الرسمية للطبقة السياسية منذ ذلك الزمان : أسطورة الوحـــدة الوطنية ، وأسطورة الشعب اللبنانى المتجانس ، والتكامل التقدمى السياسى والاجتماعى الثقافى · وقد دلل هذا الاتجاه على فشل هذه الايديولوجيا الرسمية ، وعجزها عن مواجهة تمزق المجتمع اللبنانى · ومن ثم دعا الى ضرورة النظـــر الى الطوائف اللبنانية على أنها طوائف عرقية تتميز تميزا جذريا بفضل تاريخها ، وأسلوب حياتها ، ونسق قيمها ، وتراثها الشعبى وتقاليدها الاجتماعيةوالفنية، وتنظيمها الاجتماعى ، وتصورها للسلطة ·

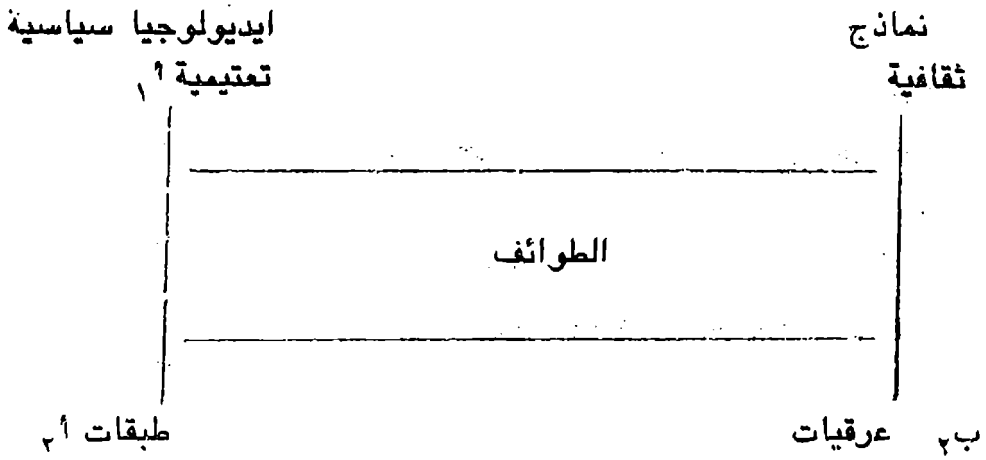
ان الاتجاه العنصرى يحاول التدليل على راديكالية الانقسام فى لبنان وذلك بتحليل التناقض فى المضمون بين الأنسقة الرمزية التى ينتمى كل منها الى « عرق » معين · وهذه التناقضات أو هذه الانقسامات الحادة تكمن فى مفهوم الله ، والعلاقة مع الله ، ومفهوم الانسان ، وبالأخص مفهوم الحرية الانسانية ، ومفهوم علاقات التبادل ، ومفهوم الوطن ، والأمة والدولة ، ودور المرأة ، والوظائف الجنسية ، ونسق المحرمات ·

ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن هذه الأنسقة الرمزية المتباينة التى تشير الى تقاليد دينية ثقافية وخبرات اجتماعية تاريخية متباينة انما تكشف عن أصالة العرق فى لبنان ، وعن تجاوز للمحاولات التلفيقية والاقتصادية · ومن ثم فهى يعارض بشدة السياسة الرسمية الخاصة بالوحدة أو التكامل المصطنع، أو الاتجاه الكلاسيكى المتمثل لايديولوجيا الطوائف الاسلامية ، ويدعو الى الابقاء على الطوائف اللبنانية وذلك بتأسيس دولة فدرالية تشتمل على أقاليم مستقلة اداريا وثقافيا ، وتسمح « للعرقيات » المتباينة بممارسة خصائصها فى اطار تنمية سوق اقتصادية مشتركة (٥) ·

تلك هى الاتجاهات الأربعة الكبرى التى تناولت المســـألة الطائفية فى سنوات ما قبل حرب ١٩٧٣ وبعدها ·

وهنا يجدر بنا أن نستخلص الأبنية التى أفرزها الحوار بين هـــــذه الاتجاهات الأربعة :

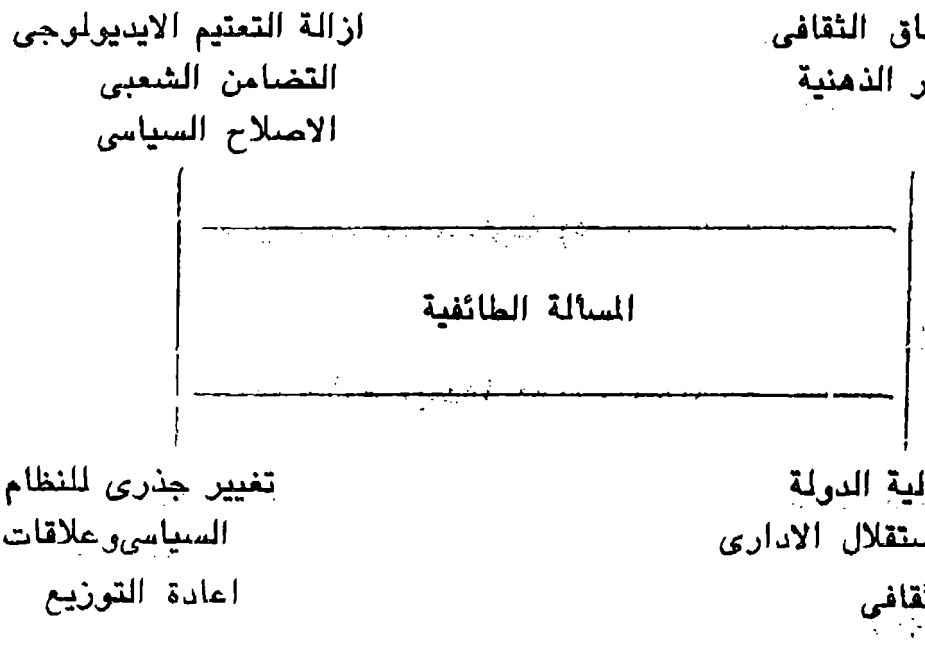
البناء الأول يدور على تحديد هوية المسألة الطائفية ، وهى على النحو التالى :



ان الواقع الطائفى ، فى هذا المستوى ، يرد حينا الى المستوى الرمزى/ الايديولوجى (أ١ ، ب١) ، وحينا اخر الى جماعات حقيقية ، وشخصيات اجتماعية معينة سواء فى اطار العلاقة بين الطبقات ، أو فى اطار عرقيات مستقلة (أ٢ ، ب٢) .

واللفظ المستخدم فى المستوى الأول هو « الطائفية » ، وفى المستوى الثانى « الطوائف » .

البناء الثانى يدور على التنبؤ بالاتجاهات والغاية المنشودة من اثارة المسألة الطائفية .



وفى هـذا المسـتوى فان حل المسـألة الطائفية يكمن مسـتقبلا فى اطار التغيير الثقافى والايديولوجى (أ١ ، ب١) أو فى اطار تغيير الهيمنة السياسية أو تنظيم الدولة (أ٢ ، ب٢) ٠

واذا كان المطلوب تحديد الانتماءات العامة السـياسية والايديولوجية والطائفية بالنسبة الى الذين يصوغونها فبيانه فى الشكل التالى :

	مسلمون يساريون	مسيحيون يمينيون
لبرالى	أ١	ب١
راديكالى	أ٢	ب٢

ان رؤية اللبراليين ، سواء اليساريين أو اليمينيين ، المسـلمين أو المسيحيين ، تحدد المسألة الطائفية فى اطار الماضى أو فى المستوى الرمزى ٠

أما رؤية الراديكاليين ، سواء اليساريين أو اليمنيين ، المسـلمين أو المسيحيين ، فتحدد المسألة الطائفية فى اطار المستقبل أو فى المستوى السياسى أو فى العنف ٠ وفى عبارة أخرى يمكن القول بأن الرؤية الاسلامية أو اليسارية سواء لبرالية أو راديكالية تتصور المسألة الطائفية على أنها عقبة أمام التقدم والمساواة والتغيير وليس كواقع معاصر مصطنع أو علاقات بين قوى ٠

وعلى الضد من ذلك فان الرؤية المسيحية أو اليمينية ، سواء لبرالية أو راديكالية ، تحدد المسألة الطائفية فى المستوى الاجتماعى الثقافى وكشرط لديمقراطية تعددية تحترم الحريات والتباينات ، وفى انها واقع قديم محفور فى التاريخ الاجتماعى والثقافى المتميز للبنان ٠

وهكذا نرى أن المواقف تتجمع أو تتعارض استنادا الى محور معين ٠ ولكن ينبغى ملاحظة أن تحديد الرؤية فى اطار مسيحى/مسلم انما هى مسألة تقريبية ، ذلك أن ثمة مسيحيين يتبنون الرؤية اليسارية الراديكالية أو اللبرالية،

وثمة مسلمون يتبنون الرؤية اليمينية الراديكالية أو اللبرالية ولكن مع فرق فى الصياغة · كما أنه ينبغى أخيرا ملاحظة أن ثمة انتقالا ، فى السنوات العشر الأخيرة ، من الرؤية اللبرالية (أ١ ، ب١) الى الرؤية الراديكالية (أ٢ ، ب٢) ، بفضل تكثيف الصراع الاجتماعى ـ السياسى وبزوغ أزمة فى النظام اللبنانى ، وبفضل تفوق ايديولوجيا البتر على ايديولوجيا الوفاق ·

وختاما ، فان هذا التحليل الموجز لصورة البناء الطائفى للبنان مفيد لبيان أهمية سوسيولوجيا المعرفة وبالأخص أهمية تحليل الحوار التاريخى العينى ، فى تناول أفضل لمسألة الصراع السياسى والاجتماعى ، وفى المساعدة على تجاوزها · انه ينبغى فتح الطريق أمام جدل جدى وتناول علمى لمسألة الطائفية والعلاقات بين الطوائف فى لبنان ·

تنبيهـــــات

١ ـ نقترح قراءة الكتاب التالى لمعرفة الطبقات الاجتماعية فى لبنان :

C. DUBAR et S. NASR, **Les classes sociales au Liban,** Presses de la fondation nationale des sciences politiques, Paris 1976 et son édition arabe :

سليم نصر وكلود دوبار ، « **الطبقات الاجتماعية فى لبنان** »
مؤسسة الابحاث العربية ـ بيروت ١٩٨١ ٠

٢ ـ من أصحاب هذا الاتجاه :

أ ـ الماركسيون

كشلى (م) ، « **حول النظام الرأسمالى واليسار فى لبنان** » ٠
دار الطليعة ، بيروت ١٩٦٨ ٠

خليل (خ ٠أ) ، « **لبنان يسارا** » ٠
دار الفارابى ـ بيروت ١٩٧٢ ٠

شاهين (م) ، « **الرأسمالية اللبنانية وفدرالية الطوائف** » ،
منشورات الحزب التقدمى الاشتراكى ـ بيروت ١٩٧٣ ٠

عامل (م) ، « **بحث فى أسباب الحرب الأهلية فى لبنان** » ٠
دار الفارابى ـ بيروت ١٩٧٩ ٠

ب اللبراليون

— RIZK (Ch.) : **Le régime politique libanais**
Librairie générale de droit et de jurisprudence, Paris, 1966.

مغيزل (ج) ، « **العروبة والعلمانية** » ،
دار النهار ـ بيروت ١٩٨٠ ٠

٣ ـ من أصحاب هذا الاتجاه :

تقى الدين (س) ، « **التطور التاريخى للمشكلة اللبنانية** » ،
دار ابن خلدون ، بيروت ١٩٧٧ ٠

الصلح (م) ٠ « المارونية السياسية ـ سيرة ذاتية » ٠
مركز السفير للمعلومات ـ بيروت ١٩٧٨ ٠

جابر (خ) ، « السلطة والتوازن في لبنان » ،
شؤون فلسطينية ، عدد ٥٠/٥١ ٠

٤ ـ من أصحاب هذا الاتجاه :

ABOU (S.), **"Le bilinguisme arabe-français au Liban"**, P.U.F., Paris 1962.

CHAMOUN (M.), **"Psychologie de l'éthnotype libanais"**, in **Travaux et Jours** No. 30 janvier-mars 1969.

SALEM (J.), **"Le peuple libanais — Essai d'anthropologie"** Librairie Samir — Beyrouth, 1968.

BOULOS (J.), **"Les racines du nationalisme libanais"**, in **"Dimensions du nationalisme libanais"**, (ouvrage collectif), Université du Saint-Esprit, Kaslik, 1970.

SALEM (E.), **"Modernization without Revolution : Lebanon's Experience"**, **Indiana University** Press, 1973.

٥ ـ من أصحاب هذا الاتجاه :

MOUHANNES (J.), **"Les éléments structuraux de la personnalité libanais"**, Université du Saint-Esprit, Kaslik, 1973.

فارس (و) ، « التعددية في لبنان » ،
مركز بحوث الكسليك ، ١٩٧٩ ٠

ناجي (أ) ، « شرعة من أجل ميثاق وطني جديد » ٠
بيروت ١٩٧٩ ٠

التسامح : هل هو مفهوم محايد ؟

على أومليل (المغرب)

لا أتوخى من هذا المقال القيام بتحليل مفاهيمى معين ، وانما أحرص على التذكير بالسياق التاريخى الذى رافق تشكل هذا المفهوم ، وتأثير ذلك فى تحديد مدلولات التسامح تحديدات مغايرة لما نجده فى نسق ثقافى آخر ، ومن ثم فانه خارج الظرفية المحيطة بالمفهوم تنتفى اجرائيته ٠

لقد ترجمت لفظة Tolérance الى العربية بـ « تسامح » فكيف تكون هذه الترجمة ممكنة ؟

والمسألة لا تتعلق بالجانب القاموسى ، أى مرادفة كلمة لأخرى ، وانما تتعلق بموضوع اللفظة ذاتها ، بمعنى : هل يمكن الحصول على تكافؤ دلالى خارج حقل ثقافى معين ؟

قد يعترض البعض بأننا ونحن ننطلق من مسألة ترجمة ، أى مدى صحة المقابل العربى للاصل الأجنبى ، نكون قد قبلنا مسبقا بالخضوع لمركز دلالى نسلم بأولويته ونعتبره المصدر فى كل عملية للقياس والمقارنة ، فنعده المنتج الأصلى للمعنى ٠ لهذا الاعتراض وجاهته ، لكن الذى نحاول القيام به هنا يختلف عن ذلك : فلن نعتبر أننا أمام مفهوم واحد : (توليرانس / تسامح)، له معنى واحد يتردد بين الأصل والترجمة ، بل نعتبر اننـــا أمام مفهومين مختلفين بحكم ظرفية النشأة والفعالية لكل منهما ٠ وفى هذه الحال ، لن تكون « توليرانس » هى « تسامح » لا أستنادا الى مقياس قاموسى ، بل بسبب اختلاف تداول كل منهما داخل ظرفية مغايرة ٠

ان مفهوم « تسامح » هو وليد حركة الاصـــــلاح الدينى الأوربى ، وقد نشأ ليعبر عن تغير فى الذهنية ناتج عن علاقة جديدة ، هى علاقة الاعتراف المتبادل بين القوى التى استمرت تتصارع طوال القرن السادس عشر ، أى خلال الحروب الدينية الأوروبية ٠ لقد حدث انشقاق داخل الدين الواحد ،

ثم وقع تجاوزه عن طريق الاعتراف بالحق فى الاختلاف فى الاعتقاد ، ثم فى حرية التفكير بوجه عام ٠

واهتم الفكر الاصلاحى الاسلامى الحديث أيضا بقضية التسامح ، لكن من منطلق مختلف تماما كما سنرى ٠ وعند المقارنة بين الاصلاحين الدينى الأوروبى، والسلفى المحدث، يمكن استخراج أوجه تشابه بينهما ٠ ففى الاصلاح الدينى الأوروبى ، كما فى الاصلاح السلفى المحدث ، نجد هـــذه النقطة المشتركة : العودة الى مصدر كتابى أساسى ٠ كلا الاصلاحين يعود الى كتاب مقدس للاسترشاد به وحده ، مباشرة ٠ معنى ذلك ، نبذ كل الوسائط التى تقوم دون التعامل المباشر مع النص المقدس الأصلى ٠ وهذا يعنى بعبارة أخرى : تخطى « التفسير » بالمعنى الواسع للتفسير : أى كل ما ينتصب كتوسط يقوم مقام الأصل ، ويفرض على الفكر أن يبقى فى مستوى الوسائط ولا يرتفع الى مستوى النص الأصلى ٠ ينبغى اذن ، فى فكر الاصلاحين معا ، تجاوز المذاهب والفرق ، واتخاذ موقع يكون فى مستوى النص ـ الأصل ، بدعوى أنه هو وحده القادر على مواجهة التغير وتدبيره ٠

ويستطيع من يشاء أن يعثر على عنصر تشـــابه آخر بين الاصلاح الدينى الأوروبى والاصلاح الاسلامى الحديث : وهو أن كليهما اســـتهدف محاربة عدو واحد : « الشعوذة » ٠ من وجهة نظر أصـــحاب الاصلاحين المسيحى والاسلامى فان محاربة الشعوذة تعنى تطهير العقيدة ، أو رفعها الى مستوى ذهنية قد تطورت ٠ بيد أن شن الحرب على « الشعوذة » كان يهدف ، فى حقيقته ، الى تقويض الســـلطة الروحية التقليدية ، وزحزحة نظامها ، وفك قبضتها على الجمهور ، هذا الجمهور الذى أصبح الآن مدعوا الى تحويل ولائه القديم الى اتباع السلطة الروحية الجديدة التى قامت لتتصدر النطق باسم الأمر المقدس ، بدعوى انها العارف الحقيقى بمقاصده ٠

الا أنه لا ينبغى الانسياق وراء أوجه « التشابه » بين اصلاح أصحاب مذهب الاحتجاج الأوروبى واصلاح السلفيين المحدثين ، فلن نصل الى مرادفة حقيقية بينهما ٠٠٠ ذلك ان نظام القداسة (أو الدين) الذى يميل اليه كل منهما مختلف ٠ ويمكن أن نحدد مصدر اختلافهما فى أمـــرين : الظرفية التاريخية لكل منهما ، والوظيفة التى نشأ ليقوم بها ٠

فحركة الاصلاح الدينى فى أوروبا ارتبطت أساسا بصراعات داخلية بين قوى اجتماعية معينة · صحيح أن حركة الاصلاح هذه أوقدت نزاعات وحروبا بين دول أوروبية أيضا ، وتدخلات أجنبية لنصرة هذا المذهب أو ذاك· الا أن النزاع كان أساسا بين قوى اجتماعية داخلية انعكس - على مستوى الرمز - فى تباين تصورها لما هو مقدس ·

أما بالنسبة الى العالم الاسلامى منذ وقوعه تحت هيمنة الغرب الحديث فنحن نجد وضعا مغايرا تماما ، نحن هنا أمام مجتمعات واقعة تحت الضغط الأجنبى ، ومقاومة تتخذ شعارا لها انقاذ الهوية الجماعية ، ويكون المطلوب من الدين أن يؤدى دورا أساسيا فى المقاومة وحفظ الهوية، وهو دور مزدوج، فالدين يلجأ اليه بدعوى أنه ضامن للهوية الجماعية ، وهو ، من جهة ثانيا ، يفرض نفسه ، كمعيار ينبغى أن يقاس به ما يضطر اليه المجتمع المهدد من تغيير واصلاح ·

هذا الدور المزدوج للدين هو ما يطلبه منه دعاة الاصلاح الاسلامى المحدثون ·

واذن ، ففى المجتمع الواقع تحت الضغط الاستعمارى ، حيث يحدث رد فعل مزدوج دفاعى واصلاحى ، فان الوعى الدينى لا يعرف تناقضا حقيقيا مادام لا يحمل على نحو واضح وعميق آثار التناقضات الداخلية بين طبقات المجتمع الواحد وعليه فالدين فى مثل هذا المجتمع الواقع تحت الضغط الاستعمارى سيعرف طريقا آخر للاصلاح غير الذى عرفته مثلا البلاد الأوروبية ابان حركة الاصلاح الدينى ، أى لن يمر الاصلاح عبر مسلسل الانشقاق ثم الاعتراف بالاختلاف ·

ففى أوروبا · وبعد قرن من الحروب الدينية ، والاضطهاد الطائفى الدينى ، حصل الاعتراف بالحق فى الاختلاف الدينى ، أقرته مراسيم ، وقوانين ، ودساتير · وقد قام بالدفاع عن مبدأ « التسامح » كقيمة أساسية ، مؤسسو الفكر اللبرالى وأصبح لأفكارهم الجديدة حقا فى الوجود ·

أوردت هذا المقال لأبين فقط أن مبدأ ليبراليا كمبدأ « التسامح » تتغير

دلالته ، بل قيمته حين يخرج عن سياقه الأصلى المذكور ٠

والتاريخ الحديث للبلاد العـــربية يبين كيف أن القـوى الاستعمارية استعملت منـــذ بدايات تدخلهـــا ٠ شـعارات ليبرالية مثـل شـــعار « التسامح » و « الحرية الدينية » لتمكين تغلغلها ٠ وكان لهذه القوى الأجنبية (التى تمثلت ابان التدخل الاستعمارى فى البلدان العربية والاســـلامية فى القرن الماضى فى قوى ثلاث أساسا : انكلترا وفرنسا وروسيا) هدف «مزدوج: كسر الرباط المعهود بين مختلف الطوائف الدينية والثقافية ، وتفكيك الوحدة السياسية للمجموعة العثمانية ، وبالطبع فلم يكن ـ من وجهة نظر اسلامية ـ من معنى آخر لشعار « التسامح » المطالب به من الخارج سوى أنه فخ ينصب للايقاع بتوازن داخلى ٠

طبعا ، عرفت الحركة الوطنية العربية (خاصة فى البلدان التى توجد بها أقليات غير مسلمة) أحزابا حرصت على أن تؤسس عملها السياسى على مبدأ الوحدة الوطنية، فحصرت المسألة الدينية فىحدود الوجدان الفردى وفى اطار قانون الأحوال الشخصية٠ بيد أن فشل هذه الأحزاب فى ترسيخ سياسة علمانية ، خاصة حين تصل الى الحكم ، أكد استمرار دور الدين مرجعـــا للخطاب السياسى فى البلاد العربية ٠

ان التسامح يعنى قبول الاختلاف ، ماعدا فى مجتمع مهدد من خارج٠ آنذاك يعنى الاختلاف ، فى نظر أهل هذا المجتمع ، تشـتتهم ، مما يجعلهم يعطون الأسبقية لكل مامن شأنه أن يحقق الوحدة ، وهكذا تعطى لقيم التلاحم بين الأفراد والطوائف والطبقات المكانة الأولى ، ويكبت أو يحارب كل مايمكن اعتباره عنصر اختلاف ٠ ان هذه الظاهرة لا تتجلى فقط عندما تكون الأمة فى حالة حصار ، وانما أيضا فى فترة تشكلها ٠

ولنضرب مثلا بتشكل « الأمة » الاسلامية نفسها ، ولا نعنى هنـــا نقاش ، وانما نقصد « الأمة » كمفهوم يوحد على مستوى الايديولوجيا مجموع المسلمين ٠ ان نشأة الأمة بهذا المعنى قد اقترن برفض كل تعددية ، أى ما سمى فى المصطلح الاسلامى ، بـ « الاختلاف » ٠

واحب أن أشير ، فى هذا الصدد ، الى حدث هام فى التاريخ الثقافى الاسلامى : وهو ان نشأة العلم المكتوب قد حدثت لمواجهة بدايات الاختلاف. وقع اذن اللجوء الى الكتابة كوسيلة لضبط المعرفة وحفظها ، وتناقلها ، باسم « درء الاختلاف » . وهذا ما يشير اليه المصنفون القدماء أنفسهم وهم يعرضون الى تاريخ العلم الاسلامى فيقيمون العلاقة بين ظهور الاختلاف واللجوء الى الكتابة ، ويذكرون أيضا دور بعض الخلفاء الأمويين فى اشرافهم على بدايات العلم الكتابى الاسلامى .

أن هذا يعنى أن اقرار المكتوب كوسيلة لتداول المعرفة التى يضطلع بها الخاصة ، أى ما يسمى بـ « العلم » ، قد ارتبط ارتباطا وثيقا بنشأة الدولة كنظام سياسى فى الاسلام . وهكذا ، وانطلاقا من مركز : الدولة ، سيكتسب النص تأويله الرسمى ، وما عدا ذلك سينعت بأنه « اختلاف » و « خلاف » .

ستنشأ ايديولوجيا جماعية ، مع مركز السلطة يدعى الدفاع عنها . صحيح أنه قد أصبح من المسلم به ان الحفاظ على الأمة يستلزم وجود سلطة مركزية ، الا أن هذه الازدواجية كانت أيضا مصدر تناقض للمسلمين كلما وجدوا أنفسهم موزعين بين حرصهم على وحدة الأمة ، وبين طاعتهم للسلطة السياسية المنصبة عليها حين تصير موضع طعن .

وحسب مبدأ شرعى معروف (قبول أخف الضررين) ، فان احتمال سلطة وأن كانت موضع طعن اعتبر « أخف ضررا » من الخطر الاكبر الذى يتمثل فى التهديد الأجنبى .

ان هذا هو المشكل الذى واجهه دعاة الاصلاح المسلمين حين وجدوا أنفسهم موزعين بين خلافة عثمانية ضالعة فى « الاستبداد » وتهديد أوروبى مماثل . وقد أطال هؤلاء فى نقد « الاستبداد » العثمانى ، ولكن همهم الأسبق كان انقاذ وجود الأمة الاسلامية .

ان فكرهم الاصلاحى الذى دافع عن الاسلام باعتباره المقوم الأصلى للامة ، قد وجد نفسه يناقش المسألة الدينية نفسها ، سيما أنه قد وجد بين خصومهم من المفكرين العرب من يقول بأن بناء الأمة يقوم على عناصر قد يوجد الدين من ضمنها وقد لا يوجد . وقد يحدث لهذا الفكر

الاصلاحى أن يقبل أفكارا ليبرالية بصدد المسألة الدينية ، الا أن هذا القبول ظل فى اطار تأويل مالهذه الأفكار ٠

يتجلى ذلك مثلا فى موقف الطهطاوى من فكرة « الحرية الدينية » ، فهذه لا تعنى عنده حرية التدين أو عدمه ، كما لا تعنى حرية النقد الدينى ، وانما « الحرية الدينية » عنده أصبحت تعنى حرية « الاجتهاد » فهو اذن قام بترجمة هذا المبدأ الليبرالى (الحرية الدينية) الى هذا المصطلح الأصولى : « الاجتهاد » ، الذى بمقتضاه يكون لخاصة العلماء ان يجتهدوا فى ادراج المستجد من الوقائع تحت قواعد شرعية أصـــــــلية ، بل ان « الاجتهاد » سيكون أكثر من مجرد ترجمة اسلامية لفكرة ليبرالية (الحرية الدينية) ، اذ أن توسيع مفهوم « الاجتهاد » يفضى الى اتخاذه منهجا عاما لاستيعاب اسلامى لمستحدثات العصر ٠

والطهطاوى يسلم بأن « الحرية الدينية » هى « حرية العقيدة والرأى والمذهب » ولكن « بشرط الا تخرج عن أصل الدين » ٠

هذه اذن حدود « الحرية الدينية » ٠ فما مآل مبدأ « التسامح » الذى هى صادرة منه ؟

سيتغير مدلول هذا المبدأ أيضا عند الافغانى ، سواء من حيث الوظيفة أو القيمة ٠

منذ البداية يقف الافغانى ضد « التسامح » ، ويدافع عن نقيضه ، أى « التعصب » ! قد يبدو الأمر مستغربا ، ولكن الأفغانى يتخذ موقفا آخر ، فهو لا يقصد الدلالة والمعيار ، ليحكم عليهما من موقعه كمســـــلم فامتداح « التسامح » ونبذ « التعصب » هما فى رأيه دعوة تخفى مقصدا معينا وهو النيل من وحدة الأمة ، مصدر قوة المسلمين ٠ ولذا فهو لا يعتبر ان الذين يروجون لها من معاصريه العرب والمسلمين يعملون لهذا الغرض سواء قصدوا الى ذلك أم لم يقصدوا ٠

ولماذا يكون « التعصب » مذموما بالاطلاق ؟ الأفغانى لا يرى نفسه مقيدا بمعنى آخر غير ما يؤديه اللفظ العربى ، ولذا لا يحمل معنى مذموما فى ذاته

ما دام « التعصب من للعصبية أى الوحدة التى هى مبعث مبـــادرة الأمة المهددة من الأجنبى » · وبهذا المعنى لن يكون « التعصب » عنده ســـوى التضامن الدينى ، وهو ليس بمذموم ، بل ضرورى حين تكوين الأمة مهددة ، ومادام فى حدود الاعتدال «فتعصب المشتركين فى الدين ، المتوافقين فى أصول العقائد بعضهم ببعض ،اذا وقف عند الاعتدال ، ولم يدفع الى جور فى المعاملة ، ولا انتهاك لحرمة المخالف لهم ، أو نقض لذمته ، فهو فضيلة من أجل للفضائل الانسانية · ودفاع الافغانى عن هذا التعصب (أو التضامن الدينى) يواجه به تعصبا آخر أى « التعصب الجنسى » ويعبرون عنه بمحبة الوطن » · أى أن الافغانى يقف ضد مبدأ « الجنسية » كما أصبح يشكل هوية للنتمين الى الوطن الواحد ، ويظل عنده « المسلمون لا يعرفون لهم جنســا الا فى دينهم وأعتقادهم » ·

المنطلق المنهجى للافغانى لا غبار عليه : أى عدم التقيد بالمصدر الأجنبى للمعنى ، أى للقيمة · لكن استبدال مصدر مطلق للمعنى بمصدر آخر مطلق (أى استبدل مصدر أجنبى بمصدر اسلامى) ، ليس هو الطريق الصحيح · ان اللجوء الى مصدر « ذاتى » مطلق بدعوى أنه الحصن الحصين ، تجاهل لما يتم عمليا على مستوى الذهنية وعلى مستوى الواقع من تداخـــل فعلى لمصادر المعانى والقيم · ولنأخذ مثلا على ذلك الأفغانى نفسه : ان محـــور دعواه السياسية تقوم على التنديد بـ « الاستبداد » ، ولكن كيف يمكن أن يدعى أن تنديده هذا مصدره فقط دعوة الاسلام الى العدل ، فى حين أننا نعلم أن نقد « الاستبداد » هو مدار الفكر الليبرالى الكلاسيكى ، وهو دعواه الأساسية ضد نظام الحكم المطلق سواء نراه فى الملكيات الأوروبية المطلقة ، أو فى « الاستبداد الشرقى » · فلماذا اذن أدار الافغانى هو أيضا دعواه فى الاصلاح السياسى على نقد « الاستبداد » ؟

ان المسألة الأســـاسية ، فيما يخص هذا الفكر الاصلاحى الاسلامى لا ينبغى حصرها فى عدم فهمه الدقيق للافكار التى اقتبسها واستعملها فى دعواه · فاذا اعتبرنا أن هذا هو المشكل ، فسيكون الحل هو ارجاع هـــذه الأفكار المستعملة من قبل مفكرى العالم الاسلامى الى « أصولها » الغربية ، لمعرفة مدى « الأمانة » للاصل ودرجة « التحريف » ، وسنقع فيما نبهنا اليه من اتخاذ مصدر خارجى مطلق للمعنى ، يقابله خطأ آخر وقع فيه هـؤلاء

المفكرون المسلمون وهم يؤكدون الأصل الاسلامى المطلق للافكار التى روجوا لها ٠

ان هذا الفكر ، كأى فكر آخر ، له اشكاليته الخاصة ، فلابد من أن يصدر عن تأويل لما يتداوله من أفكار اسلامية كانت أم غربية ، قصد الى ذلك أم لم يقصد ٠ فالتأويل اذن قائم بحكم اشكالية حددتها ظرفية العالم الاسلامى الحديث منذ وقوعه تحت الضغط الاستعمارى فكان على دعاة الاصلاح أن يصوغوا أفكارهم بناء على هذه الظرفية ، وهو ما جعل اصلاح المحدثين من السلفيين كالأفغانى يختلف ضرورة عن اصلاح قدمائهم أمثال الغزالى وابن تيمية ٠ فالمحدثون منهم لابد من أن يردوا على واقع ماثل أمامهم وهو كيفية تنظيم الدول الأوروبية لمجتمعاتها ، والافكار المتعلقة بهذا التنظيم ٠ فما كان بامكانهم أن يصوغوا فكرهم الاصلاحى دون اعتبار لما وقع : أى سيطرة دول الغرب الحديث على بلدانهم والتنظيمات التى مكنتها من التفوق والسيطرة ٠

من هنا تنطلق اشكالية الفكر الاصلاحى الاسلامى الحديث، مما جعله يختلف عن كل فكر اصلاحى عرفه المسلمون فى السابق ٠ وبناء على هذه الأشكالية كان على الفكر الاصلاحى الاسلامى الحديث أن يقوم بتأويل للافكار الغربية التى وصلته فلابد اذن من اعتبار ظرفية الضغط الاستعمارى بعدا أساسيا فى التحليل ، حتى لا نظل نساير ، مسايرة سطحية ، ما يتعلق به السلفيون المحدثون من مصدر اسلامى مطلق للمعنى وللقيمة ، ولا ما يسلم به المفكرون العرب الأكثر تأثرا بالليبرالية منحياد وعالمية مفاهيمهم الجديدة ٠ هناك اذن عملية تأويل يقوم بها أولئك وهؤلاء فينبغى كشف منطقها ٠

تنبيهـــــــات

1. A. OUMLIL : **L'histoire et son discours,** Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Rabat, 1979, pp. 26-32.

2. Rifaa Tahtawi, **al-A'mal,** éd. par M. 'AMARA, p. 127.

3. AFGHAN, **A'mal,** éd. M. 'AMARA, p. 104.

أزمة المشروعية والتسامح الثقافى

أوللا برجرود (السويد)

يرى جودنف أن الثقافة « ليست ظاهرة مادية ، اذ هى ليست جملة أشياء أو بشر أو سلوك أو عواطف ، وانما هى كل ذلك · انها صور الأشياء التى فى عقـــول البشر ، وهى أنماطهم فى ادراك الأشـــياء وعـلاقاتها ، وتأويلاتهم لهذه الأشياء » (١) · ثم هو يرى أننا نعرف مفاهيم الثقافة وأنماطها « حين نعرف نسق المعانى التى تقابل الصور اللغوية » (٢) · ان الأسلوب الذى به يعرف الانسان ثقافته هو نفس الأســلوب الذى يمارسه العـــالم الاثنوجرافى لمعرفة ثقافة الغير · ففى كلتا الحالتين « اللغة ليست مجرد جزء من الثقافة وانما هى الأداة الأساسية لمعرفة الثقافة » (٣) ·

وقد تناول بيتر ونش قضية العلاقة بين لغة الباحث ولغـة الجماعة التى يقوم بدراستها هذا الباحث على أنها ناجمة من عمومية معيار المعقولية· ولهذا فان ونش يتبنى مبدأ التسامح الذى يمتنع معه تصـــور الباحث أن ثقافته هى النموذج المثالى للمعقولية · وجاء توماس مكارثى وطرح عـدة تنويعات لمفهوم الواقع والمعقولية ، ثم أشار الى أن هذه القضية تنطوى على عدة اعتبارات عملية ·

« ان مبادىء البرهان العلمى لا يمكن أن تكون معيارا للحكم على مدى سلامة مبادىء معينة للتفكير، ومدى مكانتها فى حياتنا، وعلى تحديد مجالات الحياة » (٤) ·

ثم هو يرى أن ضعف الأدلة ضد نسبية المعقولية مردود الى « مفهوم صارم عن المعقولية محكوم بقوانين البرهان العلمى » ، ولهذا فهو يدعو الى مفهوم أعم للمعقولية يضم بين جناحيه العقل العملى والعقل النظرى حتى لا تتحدد المعقولية « بالمنهج العلمى » (٥) ·

وقد طور جورجن هابرماس هذا المفهوم الأعم للمعقولية لدى مكارثى وذلك بفضل نظريته فى قدرة **الاتصال** · فهذه النظرية تســتند الى التسليم

بكلية الفهم والصدق والحقيقة كأساس لتبادل الاتصال · ونظرية هابرماس عن المعقولية هى أنسب النظريات فى تبرير كلية المعقولية (٦) ·

العلم والتكنولوجيا كايديولوجيا

دع الآن نظرية هابرماس فى قدرة الاتصال لأنى أرغب فى مناقشة التفرقة بين (١) المؤسسات الأساسية كاطار للمجتمع أو الحياة الاجتماعية الثقافية العالمية (٢) والأنظمة الثانوية ذات الفعل الهادف والمعقول الكامنة فى الأولى » (٧) ·

وهذه التفرقة من صنع هابرماس لاعادة صياغة مفهوم فيبر عن « المعقولية » ·

« ان تفوق أسلوب الانتاج الرأسمالى على غيره من الأساليب السابقة مردود الى أساسين : ميكانزم اقتصادى يسمح بدوام الأنظمة الثانوية ذات الفعل الهادف والمعقول ، وبتأسيس تشريع اقتصادى يؤدى الى تكييف النظام السياسى لمتطلبات المعقولية التى تفرزها هذه الأنظمة الثانوية · ويطلق فيبر لفظ « المعقولية » على عملية التكيف هذه · وثمة اتجاهان فى هذه العملية : معقولية « من تحت » و « معقولية » من فوق » (٨) ·

وقد انفصلت المعايير الاجتماعية عن المؤسسات التشريعية بفضل عملية « المعقولية » التى كان الفضل فى بزوغها الى فقدان المؤسسات الأساسية تفوقها على المؤسسات الثانوية ذات الفعل الهادف والمعقول · وقد حدث ازدواج فى معنى المعقولية عندما أصبح العلم والتكنولوجيا ،كوعى تكنوقراطى، كايديولوجية بديلة عن الايديولوجيات البرجوازية المتداعية · وقد صاغ ماركوزه هذا الازدواج فى المعنى فى نظريته القائلة بأن العلم والتكنولوجيا ايديولوجيا ·

أزمة المشروعية فى النظام الرأسمالى المتقدم :

انتقد ماركس الاقتصاد السياسى للرأسمالية اللبرالية حيث لم تكن المشروعية آتية « من فوق » (الرؤى الكونية التقليدية ، وانما « من تحت » (من عدالة السوق) · ويرى هابرماس أن نقد ماركس للاقتصاد السياسى

لا ينطبق على الرأسمالية المنظمة حيث الاقتصاد لم يعد مستقلا على نحو تحليل ماركس ٠

فثمة خصائص ثلاث لتغير علاقات الانتاج فى النظام الرأسمالى المتقدم: (١) تغير فى شكل فائض القيمة بسبب تدخل الدولة ٠ (٢) سمة نصف سياسية لمفهوم الأجر بسبب المعاهدات والتنازلات بين رجال الأعمال واتحادات العمال ٠ (٣) تزايد الحاجة الى مشروعية الاقتصاد السياسى بسبب التنافس بين الطلبات والحاجة الى زيادة رأس المال (٩) وهذه الخصائص الثلاث مرتبطة بتطور فى أزمة الاتجاهات ٠ فسيطرة الطبقة ، الآن ، « تستند الى قوة فائض القيمة فى مجال القطاع العام ، والى مغزى التنازلات الطبقية ٠ وقد أفضى هذا التطور الى انتقال أزمة الاتجاهات من الاقتصاد الى الادارة ٠ وقد أفضى تحول الأزمة الاقتصادية الى ميزانية القطاع العام الى توقف التطور الحتمى للمجتمع ٠ ذلك ان فشل الادارة الحكومية مردود الى المطالب المخططة التى تحملها على عاتقها ٠ وتراجع المشروعية نتيجة محققة لهذا الفشل » (١٠) ٠

وقد أفضى كل ذلك الى بروز مشكلة الادارة ، وقد عولجت هذه المشكلة على أساس الفصل بين وظيفة الادارة والرموز التى تكشف عن عدم رغبة فى مواكبة النظام الادارى ٠ وقد أصبح من وظيفة القطاع العام توجيه الرأى العام الى قضايا معينة وحجبه عن قضايا أخرى ٠

« يأخذ النظام السياسى على عاتقه مهام ايديولوجيا التخطيط ، ومن ثم تصبح المناورة محدودة لأن النظام الثقافى يقاوم تحكم الادارة ٠ والادارة عاجزة عن توليد المعانى ٠ ويستنفد الانتاج التجارى والتخطيط الادارى للرموز القوة المعيارية لمشروعية المطالب المضادة ٠ ويصبح تحقيق هذه المشروعية منطويا على الفشل بسبب أسلوب هذا التحقيق » (١١) ٠

نظريات عن أزمة البواعث

ان النظام الاجتماعى الثقافى ينتج بواعث فى القطاع الخاص المدنى مواكبة لأبنية القطاع العام غير المسيسة ٠ (توجه عال للاداء الادارى وتوجه ضئيل للمشاركة فى المشروعية) ٠ ويكتمل القطاع الخاص المدنى بتكوين

الأسرة المواكب لأبنية التعليم والنظام المهنى الذى يستند الى المنافسة · ونظرية هابرماس تدور على أن عجز النظام الثقافى عن انتاج بواعث ملائمة للسياسة ونظام التعليم والنظام المهنى يفضى الى احلال قيم استهلاكية محل المعانى النادرة · ومحدودية تحقيق المشروعية ليست الا بناء معيارى متكلس ومتوقف عن تدعيم النظام الاقتصادى السياسى بايديولوجيا بل معزز لمطالب باهظة التكاليف » (١٢) ·

وفى مواجهة نسق هابرماس المجرد والخاص بالأبنية العامة تناول علماء الاجتماع الأمريكان قضية الانحلال الثقافى فى اطار الدور الذى تؤديه النظرية وفى اطار مفهوم التحليل النفسى عن النرجسية · وفى تقديرى أن هذا التناول يمكن أن يكون همزة وصل مثمرة بين نظريات أزمة البواعث والاختبارات التجريبية لأزمة الأعراض ·

والنرجسية ، من حيث هى ظاهرة ثقافية ، مرتبطة بتقسيم العمل وبزوغ طبقة جديدة على نحو تحليل ريتشـــارد فى كتابه «**سقوط انســـان القطاع العام** » (١٣) ·

وتنشأ هذه الطبقة الجديدة فى ظل أصحاب الياقات البيضاء وهم عبارة عن أنصاف التكنوقراط وأنصاف البيروقراط ومن ثم فهم عاجزون عن التحكم فى مهـــاراتهم ، ويؤدون أعمالا روتينية فى امكان رجل الشارع تأديتها ، وأعضاء هذه الطبقة محكومون بتحديد المؤسسات لأعمالهم ، وهو تحديد فى نفس الوقت لشخصياتهم ·

« ليس ثمة فاصل بين الذات والعمل وذلك بفضل أنماط الحراك داخل المؤسسة · وتزايد وظائف أصحاب الياقات البيضـــاء له علاقة ضـــئيلة بالضرورة الدافعة الى نشأة هذه الوظائف ، ولكن له علاقة هائلة بوسائل جديدة للترقية الى وظائف أعلى ، وباصطناع أعمال لبيرقراطية أصحاب الياقات البيضاء · وجوهر المنطق الكامن فى هذا التوسع البيروقراطى يدور على أن الأعمال الجديدة لا علاقة لها بالأعمال القديمة · ومن ثم فالترقية لا تعنى علاوة مادية اضافية بسبب اجادة العمل ، وانما تعنى علاوة الاشراف على الآخرين الذين يؤدون هذا العمل · وقد كان لهذا التوسع البيروقراطى

الخالى من الضرورة الوظيفية تأثير خاص فى هذه الطبقة · فلدى أعضاء هذه الطبقة مهارات فنية ، وليس مهارات مهنية ، مهارات بلغت من الدقة والندرة بحيث أصبحت مقاومة لأى تحرك داخل المؤسسة حين تتزايد أبنيتها الثانوية وتتعدد » (١٤) ·

ويرى ريت ملز أن العمال البيروقراطيين قد انحرفوا عن الأهـــداف العامة للمؤسسة · وأنهم قد اكتشفوا أنهم لما ربطـــوا بين الطبقة وبين مصالحهم الشخصية قل احساسهم بالظلم الواقع على الطبقة والذى يدفعهم الى الفعل السياسى أو حتى الى الغضب (١٥) · وهذا التطور من شأنه تدعيم الخصوصية المدنية ، ومن ثم الى منع أى تهديد للبواعث · وغياب التنسيق بين نظام المكافآت ، والنظام المهنى ، والنظام التعليمى هو موضع اهتمام علماء الاجتماع الذين يتصورون أن « بيع النفس البشرية » من المهام الكبرى للطبقة الوسطى الجديدة (١٦) ·

ويرى العالم الأمريكى كريستوفر لاش ، وهو من المهتمين بتحليـــل النرجسية ، أن ثقافة التنافس الفردى فى انحلال « وتحمل مع انحلالها منطق الفردية الى منتهاه حيث حرب الكل ضد الكل ، كما تحمل معها النهاية القاتلة للسعادة من حيث هى تتوقع حول نرجسية الذات » · والنرجسية هى البعد السيكلوجى لاعتماد الانسان على الدولة والمؤسسة والبيروقراطية · ثم ان لاش يهتم بدراسة المحـــاولات الحديثة الرامية الى تأنيس مكان العمل من حيث أنه « شكل علاجى من أشكال الضبط الاجتماعى » بدعوى أن السلطة مفوضة فى تسلسلها الهرمى (١٧) ·

ويتحدث هابرماس عن « منظومة العلاج النفسى » · ذلك أن المشاكل التى يواجهها المصلح الاجتماعى فى عصر الجمود الاقتصادى وفى عصر فشل المال لا يمكن حلها بدون خدمات العلاج النفسى · ويصبح المواطنون عملاء للدولة البيروقراطية المترفة ينتفعون بمنافع العملاء كبديل عن اغترابهم عن المشاركة ، وبمنافع المستهلكين كبديل عن العمل المغترب ·

وأزمة الاتجاهات ، المذكورة آنفا ، هى من خصائص دولة الرفاهية · وحيث أن السويد مشهورة بأنها دولة الرفاهية فاننى أود أن انهى بحثى

بعرض موجز لايديولوجيا الرفاهية السويدية ومستقبلها فى عصر تنحسر فيه الطموحات بفضل المحافظين الجدد ٠

السويد : المعقولية العلمية من حيث هى العقيدة الديموقراطية :

كان مولد دولة الرفاهية فى السويد لاحقا لمنـــاخ ايديولوجى تميز بتفاؤل متطور وتنوير حاد ٠ فالمجتمع ينبغى أن يدار بالمبادىء العقلية ٠ وبيت الشعب ينبغى أن يكون مزينا للمواطنين وذلك بالتخطيط الاقتصادى الذى تديره دولة معطاءة ٠

والتيارات الايديولوجية والسياسية ، فى ايجاز ، تنقسم الى مرحلتين٠ بدأت المرحلة الأولى بتكوين حكومة ديموقراطية اشتراكية عام ١٩٣٢ ٠ واقترح الديموقراطيون الاشتراكيون برنامجا لمواجهة الأزمة الاقتصادية تميز بتدخل الدولة ٠ وقد تبنت الدول الرأسمالية المتقدمة برامج اصلاحية مماثلة لمواجهة هذه الأزمة ٠ وأغلب الظن أن هذا الانتعاش الاقتصادى الدولى أهم بكثير من مجهودات كينز المتواضعة ٠ وقد كان للايديولوجيا تأثير أعظم من التأثير الاقتصادى ٠ وكان التخطيط هو المفهوم السائد فى المرحلة الأولى٠

أما المرحلة الثانية فهى مرحلة الحرب وقد سار فيها الاتجاه نحـــو التعاون والتخطيط ، وتعاون الهيئات الحكومية مع المشروعات الخاصة فى اطار تحكم الدولة ٠

وقد اتسقت سياسة الاقتصـــــاد المخطط مع الحـــزب الديموقراطى الاشتراكى الذى تبنى نظرية لاسال عن الدولة باعتبارها التعبير عن مبادىء الاشتراكية ٠ وبفضل هذه السياسة الاجتماعية الجديدة أصبحت صـــورة الحزب الايديولوجية ذات تأثير فعال فى دعوى الحـــزب الديموقـــراطى الاشتراكى أن حكومته تؤسس دولة الرفاهية ٠ وقد نشر جونار ميردالى « أعظم علماء الاجتماع فى السويد ، تحليلا عن « اشـكالية الســياسة الاجتماعية » فى مجلة « سبكترم » (١٩٣٢) أعلن فيـــه عن « ايديولوجيا لسياسة اجتماعية جديدة معقولة فى مواجهة (ايديولوجيا) حاكمة ولكنها بالية وعاطفية » ٠ وتتسم الايديولوجيا الجديدة بأنها واقعية » و «رومانسيتها هى رومانسية المهندس » ٠ وقد حثت هـذه السـياسة الاجتماعية البحث

الاجتماعى على أن يكون بحثا « واقعيا » · ويحدد ميردال شروط البحث الاجتماعى فى الاقتصاد المخطط فى كتابه « الأزمـــة الاجتماعية والعلوم الاجتماعية » (١٩٣٥) :

« ان تدعيم الديموقراطية ينبغى أن يكون شرطا للحياة من وجهة نظر العلم الاجتماعى بغض النظر عن الايديولوجيا السياسية · وأغلب الظن أن حرية البحث هى أرقى خاصية للحرية المدنية للفكر تأسست تدريجيا عبر الحقبة اللبرالية · وتتزايد الأهمية العملية للعلم الاجتماعى فى الوقت الذى تنتشر فيه السلطة الاجتماعية ، ومن غير ذلك فان حرية البحث مهددة بالفناء · ولهذا ينبغى الاستعانة بالتعليم العام لتدريب البشر على المسئولية المدنية والاتجاهات الاجتماعية للشخصية » ·

وقد اتضحت هذه العلاقة بين البحـــث الاجتماعى والتعليم المدنى والمعقولية التكنولوجية كايديولوجيا فى كتاب « أزمة المسألة السكانية » ١٩٣٤ بالاشتراك مع ألفا ميردال) · والرسالة الايديولوجية لهذا الكتاب تدليل على مفهوم الاقتصاد الانسانى الذى شاع فى « قلب الماركسية » على نحو تعبير لويس ألتوسير :

« ان الديموقراطيين الاشتراكيين لا يهتمون بالصراع الطبقى والقضاء »عليه استنادا الى تحرير الطبقة العاملة ، وانما هم يهتمون بالدفاع عن حقوق الانسان ، والحرية ، والعدالة ، أى تحرير « الشخصية » على الاطلاق أو « برمتها » · وتبقى النزعة الاقتصادية البحتة على ما هى عليه بفضـل تمجيد تطور قوى الانتـــاج ، وتطبيعها · والثورة العلميـــة والتكنولوجية والانتاجية وهكذا دواليك » ·

لقد امتزج مفهوم « التعليم المدنى » ، المستخدم كدليل على ادخـــال المناهج السوسيولوجية فى الأنشطة الاجتماعية المتباينة ، مع الانســـانية اللبرالية · أن شعار « التعليم من أجل التعاون » شـاهد على أن الانسانية والاقتصادية متكاملان · وعلى علم الاجتماع أن يخلق شخصيات متعاونة (انسانية) ويقيس ، فى نفس الوقت ، التأثير الانتاجى فى الانتقال الى العلم فى اطار العلاقات الانسانية (الاقتصادية) ·

ان الأخوين ميردال يريدان تنمية « الخاصية الانسانية » استنادا الى التعليم العام · والانتاج يتطلب الكثير من الوسائل الانسانية للانتاج » ·

« تتزايد شدة العمل وفاعليته فى أغلب أماكن العمل فى صناعاتنا · وهذا التطور المتسق مع روح العصر والمدعم تدعيما كاملا من كل فرد يسمح بنسبة متزايدة من البشر العاجزين عن العمل » ·

ومشكلة الحياة بالنسبة الى العاجزين تمثل مشكلة ضخمة فى السياسة الاجتماعية السويدية ، اذ تبلغ نسبتهم ١/٥ القوة العاملة ! وثمة مشكلة اجتماعية أخرى وهى أن تزايد شدة العمل يصاحبه تزايد وقت الفراغ · ويقضى الصالح العام بأن « توجه أنشطة اللهو والتسلية فى مسار يتفق مع وجهة النظر الاجتماعية التربوية » ، وأن تكون الأداة الايديولوجية للمدرسة بديلا عن التخلف الايديولوجى للاسرة ·

« ينبغى تعديل العادات السيئة ، وتربية الحمقى ، والمستهترين » · ويتبنى هذه الوجهة التكنوقراطية فريتز كرونر ، أحد رواد علم الاجتماع ، فى كتابه « مشكلات البحث فى الرأى العام » (١٩٤٣) ، اذ هو فاقد الثقة فى قدرة الشعب على الحكم واتخاذ القرار فى المسائل السياسية · ولهذا فالديمقراطية «المباشرة» ليست مستحبة · وهو على الضد من ذلك يرى أهمية البحث فى الرأى العام من حيث المعلومات التى يمكن أن نستقيها من مفاهيم المواطنين عن الأمة والمجتمع ، والانحرافات الناجمة من أسلوب معين فى المعرفة · فهذه كلها أمور ضرورية فى النظام الديموقراطى ·

ان ايديولوجيا التعليم عند الديموقراطيين الاشتركيين عنصر هام فى ممارستهم الايديولوجية · فقد تعلم المواطنون أن كل انسان له الحق فى تعليم جيد ، وأن اصلاح التعليم أفضل سلاح فى النضال من أجل القضاء على التباينات الطبقية · ومعظم القيادات الفكرية فى الحركة العمالية تكن تقديرا وتوقيرا للثقافة والعلم ، ونظرة فاحصة فى البرامج والمجادلات الثقافية تكشف عن أهمية النزعة الانسانية · بيد أن التحرر الثقافى ينظر اليه على أنه وسيلة لزيادة الانتاج · فالانسان المتعلم هو أفضل وسيلة للانتاج · والنزعة الانسانية تنطوى على موقف اقتصادى، أو كما يقول التوسير «بنتام

هو المنتصر فى كل انسان ٠٠ والنزعة الاقتصادية هى المنتصرة فى المثالية الكانطية الجديدة لبرنشتين » »٠

ويشير آرثر انجبرج ، وزير التعليم فى كتيب له بعنوان « السياسة الثقافية الديموقراطية » (١٩٣٨) ، الى العلاقة بين التعليم والانتاج :

« يجب ألا نتجاهل هذه الحقيقة وهى أن انتاجنا المادى يمكن أن يتفوق على انتاج الاخرين اذا ما تسلح البشر المنتج بالخصائص الجيدة المستمدة من تعليم هادف وتنمية المواهب والمهارات وتعميق الاحساس بالمسئولية ٠٠٠ فمن الحقائق المقررة أنه كلما كان التعليم عميقا وعاما وثريا دق العمل وتميز ، وهو أصل الانتاج ٠ بيد أن ما قلناه هنا عن العلاقة بين التعليم المدنى ونوعية الانتاج له تأثير متميز على العلاقة بين البحث وتأكيد الذات القومية

ان البحث ، فى السويد ، وقد أنجز مهام جليلة هو بمثابة قوة مولدة مستندة فى ذلك الى أن نظام التعليم ينقل القوة والنور والحرارة الى باطن المجتمع ، والى أن العلم الدولى هو من حق الاخرين » ٠

وفى ضوء المناقشات البرلمانية عام ١٩٤٣ التى دارت على انشاء كرسى الأستاذية « للمدنيات السويدية العامة » بدلا من كرسى الأستاذية لعلم الاجتماع ، يشير ميردال الى « الخطورة الجسيمة من بزوغ الادعاء بالعلم اذا ما تحكمت التيارات الشعبية والانتهازية فى تطور العلوم الاجتماعية المتباينة » ٠

ولم يكن ميردال هو وحده الذى نعى مستوى البحث فثمة مجموعة راديكالية من العلماء قد تعرضت للوظيفة الاجتماعية للعلم بمنظور مماثل لمنظور برنال ٠ ويطرح كتاب « الجامعات فى عالم جديد » (١٩٤٤) أفكار هذه المجموعة فى مقالات بأقلام قيادات الاصلاح الجامعى ٠ وهنا يزعم جورج كالسون أن السياسى والعالم هما أهم وظيفتين فى الدولة الحديثة ٠ ثم هو يمتدح العاطفة الانسانية « للقائد الشعبى العظيم شيانج كاى شيك » ، ويقتبس عبارته التالية : « ينبغى أن يكون لدينا مفهوم واضح عن غايات العلم ووسائله ٠ كما ينبغى نشر الروح العلمية والاستعانة بأساليبها حتى يمكن

المفرد أن يؤدى فى يوم واحد ما يمكن أن يؤديه فى عشرات الأيام » · ونحن فى السويد ، نستعين بالعلم ليس فقط لزيادة الانتاج وانما أيضا لممارسة مسئولياتنا فى تأسيس البناء الثقافى · ويبدو واضحا من قراءة كتاب سيجرشتد (١٩٤٦ ـ ١٩٧٤) عن وصف علم الاحتماع أن دور علم الاجتماع الأكاديمى أكثر تواضعا من العلم الاجتماعى الذى قدم المناضلين على أنه علاج لجميع الأمراض الاجتماعية وذلك فى الجدل الدائر على السياسة العلمية والتأسيس الثقافى ·

المشروعية ومستوى المعيشة فى السويد اليوم

لقد كلل بالنجاح البرنامج الايديولوجى فى الثلاثينيات من هذا القرن بفضل بقاء حكومة الديموقراطيين الاشتراكيين مدة طويلة فى الحكم (١٩٣٢ ـ ١٩٧٦) · فقد كشفت نتائج الاستفتاء لمستوى المعيشة ، الذى أجرى على ثلاث مراحل (١٩٦٨ ـ ١٩٧٤ ، ١٩٨١) ، عن تعاظم رفاهية السكان · وثمة مناقشات شعبية تتسم باحساس عميق ، بأن النظام الاقتصادى فى أزمة ، ولكن يمكن تفسير هذا الاحساس بأنه مغالاة ايديولوجية للمشكلات الراهنة يستثمرها اليسار واليمين على حد سواء ·

وعلى كل حال فثمة تناقض بين ظروف الحياة الطيبة وفقدان الثقة المتزايد فى السياسيين والاحزاب وثمة استفتاء حديث (١٩٧٩) يبين أن السويديين متشككون فى نظامهم الاجتماعى (١٨) · وهذا هو الحادث أيضا فى معظم الدول الغربية · فقد أجريت دراسات منظمة فى أمريكا منذ ١٩٥٨ عن ثقة الناخبين فى رجال السياسة · وقد يكون من المفيد طرح نتائج احدى المقابلات لبيان التيار المتشكك فى المشروعية · وفى هذه المقابلة طرح السؤال التالى : « هل تعتقد أن نفرا من أعضاء الحكومة خرب الذمة ، أم أنهم جميعا ليسوا كذلك ؟ » · فى عام ١٩٥٨ اعتقد ٢٦٪ من الناخبين أن نفرا من الادارة الحكومية خرب الذمة · وفى عام ١٩٧٤ ارتفعت هذه النسبة الى ٤٤٪ ·

وليس فى الامكان تفسير انعدام الثقة ، فى السويد ، فى اطار متغيرات اجتماعية مثل الطبقة أو العمر أو العوامل الاجتماعية الاقتصادية · فثمة تقابل بين انعدام الثقة وعدم الرضى السياسى ، بيد أن هذا التقابل ليس قويا · فيرى الباحثون أن التفسير يستلزم نظرية عامة عن السمات الثقافية

لهذا العصر · وقد تكون أفكار هابرماس عن المشروعية والبواعث ارهاصا لمثل هذه النظرية ·

الرأسمالية ، الثقافة والتسامح : هل ثمة أزمة ؟

هنا بداية هذا البحث وليس نهايته · فقد كانت القضية الكامنة : ما هى حدود تسامح النظام الثقافى ؟ هل ثمة أزمة ؟

يقال أن « الأزمة » لفظ يرمز الى البحث عن نظرية · وأنا أعتقد أن نظرية جورجن هابرماس أفضل مشروع طموح فى هذا الاتجاه · ومع ذلك يبقى جهد عقلى ضخم قبل تطبيق الاختبارات على الظواهر الامبريقية للحياة الاجتماعية الثقافية فى هذا العالم ·

اشـــارات

1. Goodenough, Ward H. (1957) 1964 Cultural Anthropology and Linguistics. In Dell H. Hymes (ed.), **Language in Culture and Society : A Reader in Linguistic and Anthropology,** New York : Harper p. 36.
2. **Ibid.,** p. 39.
3. **Ibid.**
4. McCarthy, Thomas, 1978. **The Critical Theory of Jürgen Habermas,** London : Hutchinson, p. 319.
5. **Ibid.**
6. **Ibid.,** p. 321.
7. Habermas, Jürgen, 1971. **Toward a Rational Society,** London : Heinemann, pp. 93-94.
8. **Ibid.,** pp. 97-98.
9. Habermas, Jürgen, 1975. **Legitimation Crisis.** Boston: Beacon Press, p. 55.
10. **Ibid.,** pp. 68-69.
11. **Ibid.,** p. 70.
12. **Ibid.,** p. 93.
13. Sennett, Richard, 1977, **The Fall of Public Man.** New York · Knopf.
14. **Ibid.,** pp. 328-329.
15. Mills, C. Wright, 1946. **The Middle Classes in Middle-Sized Cities.**
16. Gouldner, Alvin, (1970) 1973. **The Coming Crisis of Western Sociology.** London : Heinemann, pp. 378-390.
17. Lasch, Christopher, 1979. **The Culture of Narcissism.** London ABACUS.
18. Holmberg, Sörenfi 1981. **Svenska väljare** (Swedish voters). Stockholm : Liber.

التحيز ـ السـلطة ـ الثقافة

توليو تنتورى (ايطاليا)

١ ـ الانتصار الثقافي وادراك التحيز :

ان محاولة معرفة تحيزاتنا تهديد للامن الاجتماعي والهدوء الثقافي. وهنا تبزغ ميكانزمات لاشعورية لاعاقة هذه المحاولة فتكبت العقل وتشوه الوقائع وتهجر الواقع . ولهذا فانه من أجل انجاح هذه المحاولة ثمة مهام مطلوبة من عقلنا ، وثمة جهد راديكالى مطلوب من أخلاقنا .

ان الاعتراف بتحيزاتنا يعنى التخلص من القيود الايديولوجية (أو القيود الثقافية باعتبار أن الايديولوجيا من افراز الظروف الاجتماعية أو من ردود فعل للظروف الاجتماعية) . وقد كان من شأن هذه القيود أن تبرر المميزات التى حصلنا عليها وتبرر نقـاط الضعف التى تشعرنا بأننـا مذنبون . ولهذا فالتخلص من هذه القيود يستلزم جرأة وجسارة ويستلزم كذلك القدرة على التشكك فيما يبـدو واضحا ، وعلى مواجهـة الوقـائع وتأويلاتها من غير صلف أو كبرياء .

ولكى نتجنب التساؤل عن أسلوب حياتنا فنحن نتبنى أسلوب المنتصر حيث يتصور أن الاختيارات الوجودية لكل فرد صحيحة وعادلة ، وأن تصور الآخرين للواقع ناقصة وكاذبة . وهذا يحدث فى كل مجتمع فى عـلاقة الأفراد بالمكانة الاجتماعية التى يشغلونها فى البناء التنظيمى لمجتمعهم .

والأفراد فى أية جماعة ، يؤدون دورا فى تزكية هذه النزعة المتمركزة فى الانتصار باستثناء أولئك الذين ليس لهم أى دافع فى رفض هذه النزعة أو معارضتها . ومعنى ذلك أن الرفض يأتى من قبل المنحرفين فى اطـار « علاقات القوى » بينهم وبين غيرهم مستعينين فى ذلك باجراءات تعسفية ، وفى المستوى الايديولوجى فان الجماعات الهامشية فى امكانها معارضة هذه النزعة الانتصارية .

وهذه النزعة الانتصارية ليست مجرد سبب لافراز تحيزات معينة بل انها هى ذاتها تحيز · ومثل هذا المنظور يخفى ضعفنا وذنوبنا ويحثنا على تقبل التحيز على أنه ظاهرة ثقافية منسوبة الى ظواهر اجتماعية « أخرى» · فى الماضى وفى الحاضر ، ومن ثم فنحن براء منها جغرافيا وزمانيا واجتماعيا الأمر الذى يجعلنا نتجاهل الحضور الكلى لتحيزاتنا وخاصيتها العنيفة ، ونتعامل معها وكأنها تراث ثقافى ، وخرافات ، وأخطاء شعبية ·

٢ ـ معنى التحيز فى قواميس اللغة :

هذا الميل الى تجاهل طبيعة ظاهرة التحيز ووجودها واضح فى صعوبة تعريفها فى القواميس اللغوية · فهى اما غير موجودة واما موجودة ولكن مع عدم تفسير معناها ·

وثمة أمثلة على ذلك ، ولنأخذ انسكلوبيديا بريتانيكا حـ ١٨ ، ط ١٩٥٨ فثمة ثلاثة أسطر ونصف عن لفظ « تحيز » تقف عند حد التعريف القانونى وتقنع بالقول بأنه « بدون تحيز » يعنى « بدون تدمير » حقوق الأفراد ·

وفى انسكلوبيديا يونيفرساليس » (باريس ١٩٧٣) يعـــرف التحيز باحالة القارىء الى تعريف لفظ « أنماط اجتماعية » ·

وفى « ليسكو يوينفرسالس اتليانو » حـ ١٧ ، ط ١٩٧٧ المعانى التالية للفظ تحيز :

١ ـ يطرح المعنى كما هو وارد فى القانون الرومانى (فعل مشروع سابق على الحكم الذى قد يؤثر فى قرارات القاضى) ·

٢ ـ يفيد المعنى كما هو وارد فى اللغة اليومية ، أى « الرأى الذى يتكون قبل الحصول على المعلومات الدقيقة ، والذى يكون عقبة أمام تكوين الحكم السليم » · ثم يذكر أمثلة للتدليل على هذا المعنى » أنا لست منحازا ضدك » ، أن تحكم بدون تحيز » ، « ان قرارك محكوم بالتحيزات » ·

٣ ـ يربط بين معنى « التحيز » ومعنى « الضرر » فى اللغتين القانونية والشعبية ·

ويعرف القاموس الانجليزى الصغير (حـ ٢ ، ص ١٥٦٩) « التحيز بأنه أذى أو تدمير يلحق بشخص بسبب حكم ما أو فعل ما يتجاهل حقوق هذا الشخص ، ومن ثم فان الأذى فى هذه الحالة نتيجة فعل ما » ٠

وثمة تعريفان فى قاموس وبستر الجديد (أمريكا ١٩٤٩) :

١ ـ أذى يتسبب فيه حكم شخص آخر أو فعل لشخص آخر يتجاهل فيه حقوق من يلحقه الأذى ٠

٢ ـ حكم مسبق ، واعتراض بلا مسوغ عقلى ، وبالأخص ابداء رأى بدون أساس أو بدون معلومات كافية ٠

ويعرف القاموس الانجليزى الجديد لفظ تحيز على النحو الآتى :

شعور ملائم أو غير ملائم نحو شخص أو شىء غير مستند الى خبرة واقعية ٠

وثمة معنيان فى قاموس لاروس الصغير المصور :

— حكم على حالة استنادا الى حكم سابق على حالة مماثلة ٠

— حكم مسبق قد يكون ملائما وقد يكون غير ملائم ٠

وثمة معنى آخر فى قاموس فرنسى :

تكوين رأى بدون فحص ٠

وثمة معانى أخرى فى القاموس الجديد للغة الايطالية :

— حكم مسبق ، وهو معنى غير شائع ٠

— رأى خاطىء نتيجة حكم فاسد ، وهو معنى شائع ٠

— خطأ ، فنطاسيا ، معتقد شعبى ، حكم أحمق ، أفكار خاطئة ، خرافات (الطبقة ، الملة ، الحزب) ٠

وثمة معنيان فى القاموس الايطالى جارتسانتى ٠

١ - حكم فاسد نتيجة معلومات غير كافية عن الوقائع ، وتقبل آراء الغير بلا نقد ، معتقد خرافى ٠

٢ - تدمير ، تصدع المصالح ، مغامرة خطرة ٠

والاستعمال القانونى للفظ « تحيز » هو السائد فى القواميس اللغوية، وهذا الاستعمال يعكس استعمال اللفظ فى تاريخ اللغة ٠ ويبدو أن التحيز بمعنى التدمير وارد ابتداء من القرن السادس عشر كما أوضح ذلك باتستى واليسيو فى قاموس أصل الألفاظ فى اللغة الايطالية ، حـ ٤ ، ص ٣٠٠ ، فلورنس ١٩٦٤ ، أما قاموس اللغة الايطالية لجياكومو ديفوتو (فلورنس ١٩٦٦) فيرى أن المعنى الأصلى للفظ تحيز هو « أول حكم » ، ثم تطور الى « الحكم المتسرع » ٠

واذا انتقلنا من القواميس التى تتناول التعبيرات اللغوية السائدة الى المعاجم التى تعرف ، بدقة وبتفكير نقدي ، التعبيرات اللغوية فأننا نواجه نفس السلبيات التى أشرنا اليها آنفا ٠ فمثلا فى المعجم الفلسفى الذى نشره براغى (١٩٥٧) بالتعاون مع كبار الفلاسفة الايطاليين ، ومن بينهم صديقى ريمو كانتونى الذى ألف كتابا بعنوان الوهم والتحيز (١٩٦٧) ، لا نعثر على لفظ « تحيز » لا فى قائمة المصطلحات ولا فى الاشارات التحليلية لهذا القاموس وان كان يتضمن لفظ « خرافة » ٠ وهذا الحذف ليس مردودا الى رؤية محدودة لمؤلفى المعجم ، وانما هو مردود الى الفكر الغربى ، فهـذا الفكر لا يفرق بين الثقافة والطبيعة ، ثم انه يؤسس انثروبولوجيا مثالية أو ميتافريقية مرتبطة بالأنشطة الاجتماعية بدلا من تأسيس انثروبولوجيا الشك٠ وقد أوضحت فى احدى مؤلفاتى بعنوان التحيز (١٩٨١) أن انثروبولوجيا الشك تدس عناصر معينة عند طرح قضية الايديولوجيا (التسامى والتبرير) ، ثم انها تفضى الى الكشف عن المستوى الثقافى كظـاهرة مميزة لأى تنظيم اجتماعى ٠

وتحدث هذه الظاهرة فى مراحل التحول والثبات ٠ فى مراحل الثبات

تعبر هذه الظواهر عن دخول الأفراد فى صراع مع المجتمع . أما فى مراحل التحول فأشير فيها بالأخص الى مراحلها الأولية حيث يزعم المدعون للهيمنة الجديدة أن على أصحاب السلطة الاقتصادية والسياسية ضرورة المحافظة على هذه السلطة بقيم ثقافية ملائمة . الأمر الذى يستلزم ليس فقط قبول قيم جديدة ملائمة بل أيضا رفض القيم القديمة مهما يكن الثمن . ولا أدل على ذلك من الحجة الراديكالية ومفادها نفى نفى لكلية القيم ومطلقيتها بعد وضوح البعد التاريخى والثقافى للقيم . الأمر الذى أدى الى بزوغ انثروبولوجيا الشك فى أية رؤية تمركزية (بمعنى التمركز حول المنافع الذاتية) محكوم عليها بالكبت بمجرد هيمنة وسائل الانتاج الجديدة . (مثال ذلك : فى اليونان القديمة وأوربا الحديثة حلت وسائل الانتاج البورجوازية محل كل وسائل الانتاج الملكية الأرستقراطية) . وعندئذ تصبح المؤسسات والقيم القديمة مهددة للنظام الجديد لأنها تنشد المحافظة على النظام القائم . أما انثروبولوجيا الشك فمن شأنها أن تجعل ما هو مباين ثقافيا يبدو وكأنه خرافة وتطلب الاجماع على ذلك . ولكن ينبغى ملاحظة أن الاجماع ، فى أى نظام اجتماعى ، ليس كاملا .

وليس فى الامكان تتبع آثار هذا التيار الفكرى فى الغرب . فقد نشأ فى اليونان فى أحضان « محبى المعرفة » الذين انشغلوا بالبحث فى الطبيعة، وما زالوا منشغلين به فى العصور الحديثة ، ويتميز هؤلاء بالقدرة على السخرية من حضارتهم ، وهذه علامة على النضج وعلى مجاوزة التحيز ، ذلك أن السخرية تمتزج بقدر من النقد الذاتى .

ومع ذلك فأنا لن أبدأ بما قبل سقراط ولكن أبدأ بنخبة من الفلاسفة المحدثين فأنتقى مونتى (١٥٣٢ - ١٥٩٢) الذى ميز بين مستوى المظاهر المتغيرة (مثل العادات المتباينة بين شعب وآخر) والمستوى الطبيعى . وأساس هذا التمييز المواجهة بين عادات شعوب العالم الجديد (كما وصفهم الأوربيون الذين كانوا معاصرين لمونتى) وشعوب العالم القديم (الذين كان على دراية بهم) وشعوب فرنسا (وجزء من أوربا) . ومونتى يطلب منا فى اطار النظام الاجتماعى والمنطق الثقافى ، تقويم عادات أكلة لحوم البشر ، وتعدد الزوجات ، والحاد البدائيين ، وقوانينهم . ومع ذلك فانه يسخر من هذه العادات وينقدها خاصة عندما يذكرنا بأن ما نسميه بربرية ليس الا الجزء

الذى لا يدخل فى تكوين عاداتنا · وهو يعلل ذلك قائلا : « بأنه ليس لدينا معيار آخر للحقيقة غير الأمثلة والأفكار السائدة فى بلادنا · فديننا هـــو الكامل وحكوماتنا هى الكاملة ، وكل ما لدينا من أدوات كامل وكاف » · ·

ومونتى ، هنا ، محق فى هذا النقد المتمركز حول الذات ، وهذا النوع من النقد هو ، بالتالى ، أحد الأسباب الرئيسية للتحيز ·

أما توماس هوبز (١٥٨٥ ـ ١٦٧٩) فيســـتعين بمفهومى المنفعة والأنانية ليميز بين العقل والخرافة وبالتالى بين العقل والتحيز · ثم هو يقرر أن المنفعة والأنانية هى التي كانت سائدة فى بداية المجتمع البشرى ، وهـذا غير مانشاهده فى مجتمعات النحل والنمل · ولهذا فان أية مؤسسة يصنعها الانسان تصبح مشروعة عندما تنتصر، لأن القوة تقهر الحق، وليس ثمة مبرر للهزيمة · والدولة الكاملة (وهى فى نظره الملكية المطلقة لأنها هى الدولة الوحيدة القادرة على كبح جماح الأنانية الانسانية) لا تنشأ من الطبيعة أو المفارق ، ولكن من العقل · الأمر الذى يستلزم عقدا اجتماعيا تخضع فيه الأحزاب الاجتماعية للطاغية · ويرى هوبز أن الدولة ، فى هذا الاطار ، تحافظ على « الخوف من القوى الخفية ، سواء كانت متخيلة أو موروثة · وإذا كان هذا الخوف مقبولا من الدولة ومن الدين فهو حقيقة وليس خرافة وكذب ، أى بلغة العصر ليس تحيزا ·

أما قضية استبعاد الأخطاء التى تعرقل الاستقراء السليم فقد أفضت بفرانسس بيكون (١٥٦١ ـ ١٦٢٦) الى ازالة **الأوثان** التى هى السبب فى الأخطاء ·

والأوثان هى على النحو التالى :

أوثان القبيلة تنبع من الطبيعة البشرية ·

أوثان السوق مرتبطة بالعلاقة ·

أوثان الكهف مرتبطة بمزاج الانسان وثقافته ·

أوثان المسرح نابعة من العقائد الفلسفية ، والاستدلالات الرديئة ·

وهذه التفرقة تغذى الفكر بالأسباب الاجتماعية للاخطاء الانسانية (ليس فقط الأخطاء الفنية) · وهذه مسألة لم ينشغل بها بيكون لأنه لم يكن راغبا فى مجاوزة المسألة المعرفية التى كان مهتما بها ·

وثمة مسائل أخرى جديرة بالاهتمام فى ملاحظات رينيه ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) · وهو وان كان مهتما بفطرية الحقيقة الا أنه قد أوضح الشروط الثقافية فى تقريره أن « الانسان الفرنسى أو الألمانى بكل ما لديه من عبقرية يصبح مغايرا لذاته اذا ما عاش وسط الصينيين أو أكلة لحوم البشر » ·

ثم هو يقرر ، فى مسألة اكتساب العادات ، أنه « حتى فى أسلوب الملبس فان ما كان يفرحنا منذ عشر سنوات مضت أو فى السنوات العشر القادمة يبدو الآن وكأنه اسراف ومثير للسخرية » ·

وفى نفس المسار يفكر بليز بسكال (١٦٢٣ ـ ١٦٦٢) · فهو يرى أن ما نتصوره مبادىء طبيعية هى ، فى حقيقتها ، مبادىء بحكم العادة · ويخلص من ذلك الى أنه ليس ثمة قوانين طبيعية تحكم البشر لأن « السرقة ، والمحارم ، وقتل الأطفال والآباء لها مكانتها فى الأفعال الفاضلة · فهل من سخرية أبشع من أن انسان له الحق فى قتلى لالسبب سوى أنه يقيم على الضفة الأخرى من النهر أو أنه قد تشاجر معى ، على الرغم من أنى لم أوجه اليه أى اتهام ؟ » ·

ثم يستطرد قائلا انه ليس فى الواقع ما يشير الى أن ما يرتبط بالعقل وحده عادل فى ذاته ، فكل شىء يتهاوى مع الزمن · ان العادة معقولة لأنها مقبولة ليس الا ··· وهذا هو سر سلطانها » ·

وملاحظات بسكال هذه تبدو أكثر وضوحا عند جون لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤) حيث أنها جزء من نسق نظرى · يقول فى كتابه « رسالة فى الفهم الانسانى ، ·الكتاب الأول ، الفصل الثالث ، الفقرة ١٠ » : « اذا كنت مهتما بقراءة متأنية لتاريخ البشرية ، وفاحصا بموضوعية لسلوك شعوب العالم ففى مقدورك الاقتناع ، باستثناء الواجبات اللازمة لحفظ الكيان

الاجتماعى (والتى غالبا ما تنتهكها المجتمعات الأخرى) ، بأنك لن تستشهد بمبدأ أخلاقى أو تتخيل قانونا للفضيلة الا وهو محتقر من مجتمعات أخرى » ٠

وفى الامكان العثور على أمثلة للتدليل على هذه النسبية فى مؤلفات مونتسكيو (١٦٨٩ ـ ١٧٧٥) وبالأخص فى كتابه « رسائل فارسية » حيث تعترى سائحان فارسيان دهشة مملوءة بالنقد لزاء العادات الغربية ٠ وهذا الكتاب مؤلف على غرار كتاب الفيلسوف الايطالى مارانا الذى ألفه فى فرنسا ونشره بعنوان « **جاسوس الله فى حدائق الأمراء المسيحيين** » حيث يسخر سائح شرقى من العادات الغربية ٠

وثمة آثار لهذا التيار الفكرى واردة فى أبحاث فلاسفة ليسوا نقادا لمجتمعاتهم مثل الأب اليسوعى لافيتو (١٦٨١ ـ ١٧٤٦) فى كتابه « **أخلاقيات المتوحشين الأمريكيين مقارنة بأخلاقيات الأزمنة الغابرة** » (١٧٢٣) حيث يقترح تأسيس علم مقارن للعادات والمعتقدات ٠ وثمة آثار أخرى لمفكرين متمردين على مجتمعاتهم (مثل الفلاسفة المنحلين) ٠ ثم نأتى الى حركة التنوير ، الى الانسكلوبيديا ، الى هجوم فولتير على التعصب ، والأيديولوجيا ، ثم الى المشروع الماركسى الذى يريد من الانسان أن تكون قدميه على الأرض ورأسه الى أعلا بدلا من أن تكون رأسه على الأرض وقدميه فى الهواء ، بيد أن كثيرا من الأكاديميين يرفض هذا المشروع حتى لا يختلط العلم بالسياسة (أليست السياسة هى التى تخفى الوضع المقلوب للانسان والتغيير الجذرى للعادات ؟) ولقد أدين التحيز ، فى نهاية المطاف ، على المستوى الأكاديمى من قبل الانثروبولوجيين الأمريكيين فى الثلاثينيات من القرن العشرين الذين عارضوا التفرقة العنصرية ضد الزنوج والمهاجرين ، كما عارضوا اضطهاد النازية والفاشية ليهود أوربا ٠

وفى نهاية الحرب العالمية الثانية أفضى النضال ضد التحيز العنصرى والعرقى الى نشر وثائق شتى من قبل منظمات دولية (وبالأخص الأمم المتحدة واليونسكو) ٠ ولكن من سوء الطالع أن النضال ضد الاشكال الأخرى من القهر والتهميش الاجتماعى لم يكن بنفس الحمية ٠

شروط تعريف التحيز :

لقد ربطت ، فيما سبق ، بين التحيز **والثقافة المنتصرة** التى تدفعنا الى

تجاهل أخطائنا ، وبالأخص حين يكون اختيارنا لهذا التجاهل مفيد لنا ، ذلك أنه يمكننا من استخدام أخطائنا كوسيلة للتشاهي بمصالحنا مع تجاهل مصالح الآخرين ، ومن عدم الشعور بالذنب من جراء سوء استخدامنا لنستبعد احساسنا بالأفعال المخجلة والأخطاء ، ونوجه اللوم الى الآخرين .

وهنا ينبغي ملاحظة أن التحيزات أنماط ثقافية (أي نماذج للفعل تستلزم غموض» مفهوم الواقع لدى « الفاعلين » ، ومفهوم الأبنية المكونة لجزء من هذا الواقع) . كما تستلزم أن يرقى هذا المفهوم الى أن يكون كليا وطبيعيا وموجها لمصالحنا حتى لو كان ذلك على حساب انكار حقوق الآخرين من أجل تأكيد حقوقنا .

التحيزات ، اذن ، أنماط ثقافية منحلة طالما أن دافع فاعلها هو تدمير الاخر مستندا في ذلك الى التعارض في المصالح بين الجماعات والطبقات والدولات في نسيج التكوينات الاجتماعية . ونتيجة هذا التعارض احساس الجماعات والأفراد بالرضى والتبرير لممارستهم للمفاهيم الغامضة .

ولقد أشرت ، فيما سبق ، الى أن الأنماط الثقافية تمركزية لأنها تقنعنا بأن الأولوية لرؤيتنا وليس لرؤية الآخرين . ومن هذه الزاوية فان التمركزية تبرر تزييف الحقيقة للمحافظة على سيطرتنا ، وتبرر أفعالنا ، وتدفع الأفعال الموجهة ضدنا بالاأخلاقية والظلم .

ثم ان الأنماط الثقافية تمركزية بمعنى أنها تشوه رؤيتنا للواقع بحيث تتفق ومصالحنا ، وتدفعنا الى اعطاء الأولوية لاحتياجاتنا ، واتيان أفعال يمكن اعتبارها لا أخلاقيات وظالمة اذا ما كانت موجهة ضدنا .

ومهما يكن الأمر ، فانه حتى لو كانت المصلحة هي السبب الأساسي للتحيز فان ثمة أسبابا أخرى ينبغي مراعاتها . من بين هذه الأسباب **العجز التكنيكي** في تحليل الواقع تحليلا متسقا وذلك بسبب الجهل بقواعد المنطق الصوري (مثل قانون عدم التناقض الذي يقرر أن ما هو ظالم بالنسبة الى شخص ما لا يمكن أن يكون عادلا بالنسبة الى نفسي) . ومن بينها كذلك الخلط بين النتائج الزمانية والنتائج المنطقية ، ويترتب على هذا الخلط أن القول « **بعد هذا وبسبب هذا** » ليس سليما الا اذا أوضحنا الرابطة التي

تسمح بتأسيس علاقة منطقية زمانية ، مثل التوحيد بين خصـــائص الجزء وخصائص الكل والعكس بالعكس · وكذلك التسليم بحقيقة لم تكن موضع برهان ، مثل القول بأن الاسكتلنديين بخلاء ، وأن الاسكتلندى بخيل ، ومثل اغفال المسلمات اللازمة للصياغة العقلية والنهائية لنتيجة ما بحيث يبـدو العالم المتخصص وكأنه « ساحر » وليس صاحب تكنيك ·

ومن بين العوامل التى لا يمكن اغفالها فى صياغة التحيزات الكسل فى النقد الذى يفضى الى قبول نماذج ثقافية متداولة من غير التساؤل عن صحتها ، أو البحث عن نماذج بديلة فى حالة رفض النماذج التقليدية · ونحن مسوقون بالفطرة ، بفضل عادة الكسل ، الى تقبل الأمن الذى يوفره لنا الموروث ، واحترام الوضع القائم الذى تفرضه علينا ميكانزمات الضبط الاجتماعى ·

وثمة عامل آخر هام فى توليد التحيزات هو القول بأن الغاية تبرر الوسيلة كأن تلجأ المؤسسة الى حل المشكلات الخاصة بوظيفتها وكيانها قبل حل المشكلات الناجمة عن الغاية التى من أجلها وجدت · وهذا يحدث فى الأسرة عندما تعطى الأولوية للاهتمام بكيانها كمؤسسة بدلا من أن تعطيها للمشكلات العاطفية والجنسية والاقتصادية والتربوية · انها تعطى الأولوية لكيانها وتتجاهل حقوق أعضائها فى حماية أنفسهم · وهكذا لن تكون الأسرة وسيلة للرعاية المتبادلة بين أعضائها بل وسيلة لكبت تطلعات أعضائها وبذلك تفسح المجال للتميز ، تميز الأب من الاخرين ، والكبير من الصغير ، والرجل من المرأة ، والسليم من المريض ، ومن ثم تميز الأسرة من أعضائها · ومن هنا تصبح التبريرات التحيزية وسيلة لضمان تميز الأسرة من الأسر الأخرى، مثل شرف الأسرة الذى يستلزم مستوى للحياة قد يتجاوز دخلها · الأمر الذى يستلزم التضحيات الاقتصـــــادية والسيكلوجية بحيـــاة الأسرة الخصوصية · وما ينطبق على الأسرة ينطبق على المؤسسات الأخرى ، مثل مؤسسة خاصة بالخدمة العامة تتجاهل الغاية التى من أجلها قد أنشئت وتفرط فى الصرف على المرتبات والمبانى ، ثم تبرر ضعفها بطرق شتى ·

وهذا قد يحدث لمؤسسات بلا غايات تطبيقية · فالكنيسة ، مثلا ، قد تفسد اذا ما انشغلت بالدنيويات دون الايمان ·

خلاصة القول أن تحول المؤسسة الى وثن يفضى الى انحرافات خطيرة ويدفعها الى تبرير هذه الانحرافات بطرق شتى ٠

وفى حديثى عن الكسل فى النقد أشرت الى استبعاد العقل الناقد ٠ وسأعود الى هذه المسألة بعد أن أعرض لمخاطر تحول المؤسسة الى وثن ، ومنها التكيف مع التقاليد بغض النظر عن المسار التاريخى للاحداث ٠ ويؤازر هذا التكيف تحرر العقل من التفكير فى نمط السلوك ، وتحول أعضاء المؤسسة الى مجرد دمى دون أن يكونوا على وعى بهذا التحول ٠ وهكذا تزداد القيود على الحرية الانسانية التى هى فى أصلها محكومة بقيود ، فتكبل العمليات الذهنية ٠ واذا تركنا أنفسنا للعادة فاننا نتصور ماهو ثقافى على أنه طبيعى ، وما هو تاريخى نسبى على أنه مطلق ٠

٥ ـ عقبات أمام معرفة التحيزات والمشاركة فى المعرفة :

ان العوامل التى تميز تكوين التحيزات وتوليدها تثير تساؤلين عن طبيعتها وأعراضها :

أ ـ اذا كانت تحيزاتنا تبريرات شعورية عن تميزنا فهل يمكن الافتراض أن فى داخلنا عمليات معرقلة لمعرفة تحيزاتنا مدفوعين الى ذلك بدوافع تدميرية أو مازوخية ؟ ولكن اذا ماكانت معرفتنا مردودة الى عوامل تحريفية فهل يمكن تطبيع هذه المعرفة ، أى جعلها اجتماعية ؟

ب ـ اذا كانت التحيزات ، فى الأنظمة الاجتماعية المتباينة ، ملزمة بتأييد الاجماع (وبالتالى بغلق التجديد والنقد) واذا كانت مراكز القوة تتحكم اقتصاديا وسياسيا ، والأبحاث الثقافية تنشد تأكيد هيمنة النظام المطلوب المحافظة عليه فهل فى امكان هذه التحيزات أن تفضى الى البحث عن خصائصها ، وعن امكان ازالتها بالفعل ؟

ان الاجابة عن هذه التساؤلات على الوجه المصاغ تبدو واضحة ، ومع ذلك فمن المهم فحصها ٠ ولنبدأ بمسلمة تفاؤلية مفاداها أن تشويه الأحكام ،

الناجمة عن ميكانزم الدفاع ومشروعية الاختيارات التى أحيـــانا ماتقلق ضميرنا ، ممكن ملاحظتها فى الصراع بين التجمعات الاجتماعية فى فترات التغير الاجتماعى · فالكشف عن تحيزات أعضاء التجمعات الأخرى لا يعرفنا فحسب بمظاهرها المتميزة بل أيضا بطبيعة ظاهرة التميز · وقد سبق أن أشرت الى مارانا ومونتسكيو · وقد حاول كل منهما أن يكشف عن التناقضات فى عادات الشعوب وذلك باحالتها الى شعوب أخرى لها قيم وتقاليد متباينة ·

بيد أنه ليس من اللازم أن يتجاوز الانسان مجتمعه لكى يكتشف التباين والتناقض (طبقة ضد طبقة وجنس ضد جنس ، وجيل ضد جيل ، ومؤسسة ضد مؤسسة ، كل هذه ليست الا مؤشرا على الديالكتيك الكامن فى كل تكوين اجتماعى) · وفى هذا الديالكتيك الذى ينطوى على صراع البشر فى مواقع متباينة يمكن استبعاد التحيز فى مناسبات شتى الا اذا أدت الانتهـــازية والخوف الى جعل المقهورين غير مبالين بدونيتهم أو حثهم على عدم الاعتراف بهذا الوضع ·

وثمة امكانية أخرى لمعرفة الوقائع التى تستهوينا وهى مرتبطة بالمقارنة التى تضع الملاحظ (بكسر الحاء) خارج المواقف وتفضى الى الاقتناع الكاذب بأنه حيادى ·

مثال ذلك : اذا قمنا برسم بيانى ، للحضارة أو الثقافات على نمط مافعله انثروبولوجيو القرن التاسع عشر ، واذا كان هذا الرسم يبدأ من البدائيين الى المتحضرين ، فمن شأن هذا الرسم أن يفضى الى الكشف عن تحيزات فى الثقافات الأخرى ·· ونحن نعثر على هذا الميل الى البحث عن نقائص الآخرين عندما نصدر حكمنا على مجتمعنا والمجتمعات المعاصرة لنا الا اذا كنا نعالج نحن أنفسنا من عقدة تحقير الذات أو تعظيم الآخر ·

٦ ـ المقارنة بين الأبنية ومعرفة التحيزات فى علاقتها مع عدم العودة الى تنظيم انسانى سابق · هل التحيز عام ؟

نلاحظ ، فى المقـــارنة بين الأبنيـــة ، أن التحيـــز ، من حيث هـــو غطاء

ايديولوجى لتحيزنا فى المجتمع ، مرتبط بتعقد المواقع الناجمة عن تقسيم العمل · وهذا التعقد ليس مرحلة انتقالية فى التنظيمات الانسانية ، كما أنه ليس خاصا بمجتمعنا · انه ناجم عن تكاثر احتياجاتنا وعن وسائل اشباعها مع تزايد مطالبنا الجديدة ، وتزايد العاملين ، وابتكار الأدوات الجـــديدة والأنظمة ، والتكامل بين الأنظمة التى تحاول الارتقاء من أنظمة متمركزة حول ذاتها الى أنظمة مسيكونية ·

وعندما ظهر الانسان على سطح الأرض كان قادرا على الحياة فى تجمعات صغيرة ، وعلى الانتشار فى العالم ، بأقل قدر من التنظيم يسمح بانتاج السلع وتوزيعها ، وبتحقيق الأمن ، وتربية الأطفال لتهيئتهم للقيـــام بالأعمال المطلوبة منهم عند الكبر · وكل ذلك تحقق بفضل قلة السكان واتساع الأرض وكثرة الموارد ·

ومنذ بداية البشرية والنشاط الاقتصـــادى ابتداء من القنص وقطف منتجات الطبيعة يزداد تعقدا الأمر الذى استلزم أشكالا مناسبة من التنظيم الاجتماعى واستلزم تزايدا فى السكان لم يكن متســـقا مع توزيع الثروة والأرض والتكنولوجيا · وقد أفضت المنتجات الجديدة الى بزوغ متطلبات جديدة مرتبطة بتغيرات فى مستوى التســـامح ازاء التعب والألم وتطور الأذواق مع ظهور الرغبة فى رفاهية الراحة · وقد واكب تطور الاحتياجات تطور التكنولوجيا والمؤسسات لاشباع هذه الاحتياجات · وقد أفضى كل ذلك الى مشكلات فى العلاقات الانسانية والتنظيمات الاجتماعية ·

ولقد رأى البعض أن تزايد متطلبات الأفراد ومتطلبات المؤسسات ، وبالتالى تزايد التقسيمات والتعارضات بسبب التخصصات ، قد أدى الى خلق عمليات لا يمكن تكرارها أو التحكم فيها · ورأى آخرون أن كل هذا قد أدى الى قدرة ملكاتنا الابداعية والخلقية على خلق عالم أفضل · وأيا كانت الحجج فانها تخفى تبريرا للمصالح الذى يحاول محبو العلوم الانســـانية تعريتها حين يربطون بين الايديولوجيات وشروط الأبنية الاجتماعية ·

والمنهج المقـــارن هو أفضل المنـــاهج التى تكشف عن تأثير عمليات

التشويه والتسامى على الايديولوجيات الثقافية المتباينة فى علاقتها مع الكيانات الاجتماعية ، والأفراد الذين يقبلون ويرفضون وينقلون هذه العمليات .

وبعد ذلك يمكن أن نتساءل عما اذا كان التحيز ـ فى ظل المجتمع ـ سمة كلية دائمة للموقف الانسانى ، وعما اذا كان التخلص منه ليس يوتوبيا . واذا كان ذلك كذلك فما مدى التحكم وفى أى اتجاه يكون ؟

ومهما يكن الأمر فاذا اعتبرنا التحيز خطرا دائما وكامنا فى بناء المجتمعات الانسانية فليس من الميسور التعرف على مظاهره . ويجب ان نكون على وعى بأن هذه المظاهر هى علامات على سوء المسلك ، والايديولوجيات القهرية ، والعلاقات الظالمة . والوعى بالعدالة قوة تحدث تأثيرا هائلا فى رغبتنا الى خلق علاقات أفضل فى ظل ديالكتيك الصراع الاجتماعى .

٧ ـ مزيد من وصف التحيز الداخلى :

اذا استخدمنا قوة الملاحظة استخداما سليما رأينا أن معرفة مظاهر التحيز ميسورة بفضل ادانتها من قبل جميع الأحزاب الاجتماعية ، وبفضل استجابة الأفراد فى ظل نظام التبعية / التسلط ، وبالأخص بالنسبة الى الاحساس بالاحباط ازاء التقييمات الظالمة التى يكون الأفراد من ضحاياها . ويجب ألا نكتفى بتسجيل الادانات اللفظية لهذه المواقف ، بل يجب أن نلتفت الى الثغرات الكامنة فى الايديولوجيات . وليس معنى ذلك الالتفات الى عبارات مثل « الزواج من الحيوانات » أو « النساء عاجزات عن الاستدلال » أو « الماركسيون يفضلون اراقة الدماء » . وانما يجب تحليل مثل هذه العبارات « يوحنا زنجى ولكنه ذكى » . (هذه العبارة تستبعد أن ثمة احتمالا فى الربط بين الزنجى وضعف الذكاء) « ان مارى ، من حيث هى امرأة ، قادرة على التحليل مثل الرجل » وهذه العبارة تؤكد أن مارى شاذة) . « ان جرامشى شيوعى ومع ذلك هو مرتبط بأسرته » أو « هو شيوعى ومع ذلك هو انسان طيب » .

وحيث أن التعبيرات اللفظية هى جزء من اللغة فانه لا ينبغى تجاهل الطريقة التى بها نعبر عن قناعاتنا ، وعن تنفيذها صراحة (فمثلا عندما نقرر أن الزنوج عاجزون عن الفهم فان كثيرا من الـــدول الاستعمارية لا تهتم بتعليمهم) · (والقول ، مثلا ، بأن الرجل والمرأة متساويان فى الترقى الى الوظائف العامة ، قد يعنى تبنى سياسة ايثار الرجل على المرأة) ·

ان البحث عن انتهاك مبادىء عامة عندما تكون مصالحنا فى خطر ، وتبرير المسالك المتناقضة ، يعد من وسائل التعرف على التحيزات ومثمة وسيلة أخرى هى تسجيل الاشكاليات بين الأفراد ذوى الدوافع المتباينة فى المشـــاركة ·

والأساليب المذكورة آنفا تجعلنا نشعر أننا فوق الأحزاب ، وتبدو أنها صادقة فى مجال الأبحاث الأكاديمية ليس الا · بيد أن البحث فى التحيز يتجاوز كل ذلك ، فالغاية منه اقرار تناقضاتنا مع مبادىء التضـــامن الانسانى ، ومبادىء المشاركة فى الحقوق والثروات المشتركة · ومثل هذا البحث يعد محـــاولة فى تحليل الذات وتصحيح الأسلوب الذى نحقق به مصالحنا ·

ان اقرار تحيزاتنا هو أخطر عقبة أمام نياتنا الطيبـــة التى تصـــاب بالهزيمة من جراء ميكانزمات الدفاع (التبرير وازاحة الشعور بالذات الى ماتحت الشعور) ·

وفى أى حوار عن المبادىء العامة من الميسور أن نقف فى صف العدالة والتقدم ، ولكن فى الممارسات العملية نقف مع حزب ما أو نعارضه · واذا كان ذلك يعنى التنكر لمصالح معينة فان حججنا تعرقلها الاستثناءات التى ليس فى الامكان الوقوف ضدها الا برفع شعار الحرية بأسلوب راديكالى ، وقيم سلوكية تضعنا فى مكان الانسان الذى يحرق قواربه بأسلوب يمتنع معه أى تنازل · وكل هذا ليس الا يوتوبيا · وليكن معلوما أن اليوتوبيا حتى لو كانت توحى بخلق عالم جديد الا أنها قد تكون مبررا لخلق أسوأ أنواع المجتمعات الممكنة ، وتجاهلا للتغيرات العينية التى قد تكون لعامل أفضل ·

ان رفع شعار الحرية يستلزم التزاما تليبا بالحقيقة ، ومواجهة مع خصومنا · ذلك أنه بفضل هذه المواجهة فان الأوضاع الاجتماعية والثقافية تؤثر في كل منا · ومعنى ذلك أنه ينبغي التفكير في قناعاتنا بوضوح وبلا تردد وربطها مع أوضاعنا ومع خصومنا · ومعنى ذلك أيضا أنه ينبغي وضع قناعاتنا موضع تساؤل ، فلا نقنع بالدفاع عنها على أنها مبادىء ، أو على أنها مرتبطة بالشرف ·

واذا كانت المصالح تمنعنا من اقرار تحيزاتنا فالعادات الثقافية وغياب الخيال والكسل النقدي تؤدي نفس الدور · ويضاف الى هذه الموانع الضبط الاجتماعي ، وصعوبة تصور أننا متباينون · فأفكار الناس والنميمة التي يروجونها هي أساس التكيف، وهي احدى المكونات اللازمة لتحجر المؤسسات·

إن لزوم ضمان هذا التكيف يدفع المجتمع الى التصدي بعنف للمتمردين على التكيف ، وحث مراكز القوى على الانحياز ضدهم ، وتصورهم على أنهم « خونة » أو « مفسدو الثقافة » وليس على أنهم « مجددون » أو « مصلحون » أو « مؤسسون » لآمال جديدة ومشروعات جديدة · وتشوية هؤلاء على أنهم شياطين تعبير عن ادانة هذا الانحراف · ان نضال بروميثيوس من أجل الحضارة بسرقة الطاقة من الآلهة ومنحها للانسان له دلالة رمزية ، وكذلك اعدام سقراط الذي لم يبال بالتكيف فسره القضاة على أن سببه افساد سقراط للشباب · ورسالة المسيح المنعزلة عن قيم العهد القديم وطقوسه اعتبرت على أنها خيانة ووقاحة واساءة الى الدين · وشق علية القوم من اليهود ملابسهم لأن مهمتهم حفظ التراث ، ولهذا لم يدافعوا عن المسيح ولم يفرقوا بينه وبين اللصوص والمتمردين والارهابيين · وقسوة العقاب البدني عاناه المسيح وهو على خشبة الصليب والارهابيين · وقسوة العقاب الديني الذي عاناه المسيح وهو على خشبة الصليب هي الجزاء الوحيد الذي لقيه من جراء رسالة الخلاص ·

واذا اتجهنا الى مجال الاكتشافات العلمية نجد أن جزاء هؤلاء المكتشفين لم يكن سوى السخرية أو العزلة أو السجن أو الموت لا لسبب سوى أنهم انفصلوا عن الآفاق المعلومة · والمناظر المرسومة على الايقونات تصور كولمبوس وهو موضع سخرية من العلماء الأسبان كما تصور

السيميائيين ، وهم المهدون للتجارب الكيميائية والفيزيائية ، على أنهم سحرة · ونحن جميعا على علم بقصة جليليو ومحاكمته وقهره ، ولاداعى لترديدها ·

وما حدث فى مجال العلوم الطبيعية حدث مثله فى مجال العلوم الاجتماعية والنظريات السياسية · فقد عرف المثاليون ، من أتباع الفيلسوف بندتو كروتشه ، علم الاجتماع بأنه « لعبة العالم » ، وتاريخ الأديان بأنه هواية جمع المعلومات ، والانتروبولوجيا بانها خطرة ولا أخلاقية وتحض على القسوة · وصورت الديمقراطية والليبرالية والاشتراكية والشيوعية على أنها تنين ينبغى قطع رأسه ، وليست نماذج مقبولة أو موضع تقدير ، أو يحكم عليها بالمتناقضات الناجمة من التطبيق · ومع ذلك فالتاريخ ملىء بوثائق عن مجددين سياسيين مارسوا الظلم والاضطهاد · ولهذا ينبغى فحص دوافعهم من زاوية السلطة أو الصراع الطبقى قبل فحصها من زاوية تمردهم على التكيف · والحجج الايديولوجية أقنعة للمصالح · الأمر الذى يدفعنا الى التقليل من قوة الايديولوجيا فى أى نظام اجتماعى · وليس أدل على ذلك من عنف الهجوم على المنشقين والتحيز ضدهم واضطهادهم ، والاجراءات التعسفية ضد مروجى الانشقاق الموجودين فى المؤسسات التى تحمى النظام الاجتماعى · وهذا واضح عندما تستخدم السلطة السياسية المؤسسات الدينية لتحقيق أهدافها · ومن هذه الزاوية يمكن فهم اتهام المسيح بأنه يريد أن يكون **ملكا أرضيا** لليهود · فقد كانت الغاية من هذا الاتهام دفع السلطة السياسية الى التخلص منه · ومن هذه الزاوية أيضا يمكن فهم هجوم الفاشست على الكنيسة الكاثوليكية عندما تجاهلت توجهات النظام ، واضطهادهم للكهنة فى إيطاليا (مثل موروسينى وآخرون) وفى ايطاليا (قتل بونهوفر) · ومن هذه الزاوية كذلك يمكن فهم قتل الكهنة الكاثوليك والمناضلين فى أمريكا اللاتينية من قبل المتطرفين فى السلطة السياسية الذين يتصورون هؤلاء الكهنة والمناضلين الذين ينحازون الى المقهورين وكأنهم خونة · وعلامة ذلك مقتل المونسنيور روميرو أثناء تأديته الصلاة فى كتدرائية السالفادور ·

آفاق القضاء على التحيزات :

ان الوحدة العالمية فى الاتصالات والايديولوجيات كفيلة بالقضاء على القسوة والخرافة والتحيز · بيد أن الاجماع على مبادىء دائمة ليس كاف فى عرقلة الميل الى المحافظة على الأوضاع المتميزة ·

وثمة حالات ، عبر التاريخ ، لممثلين عن الجماعات المقهورة طالبوا بالحرية والتسامح فى اخلاص ونقاء ، وعندما تحرروا واستلموا السلطة نسوا قناعاتهم واحتفظوا بأوضاع متميزة ، ولم يكتفوا بقهر حكام النظام القديم بل قهروا أولئك الذين لقبوهم بالمحررين أو أولئك الذين ساندوهم فى النضال من أجل الحرية · وفسروا مسلكهم بمنطق التبرير ، أى بالتحيز ·

وفى الأزمات العنيفة التى تهز المجتمع نجد ميلا الى الحد من الحرية · مثال ذلك : تبشير المسيحية بالأمل لأصحاب النيات الطيبة المعادية للتحيز كان عليه أن يواجه المؤسسات السياسية والاقتصادية التى أعلنت رسميا ترحيبها بهذه البشارة ، ولكنها أنكرتها فى الممارسة العملية الى الحد الذى استخدمتها فيه لتحقيق أغراضها ، أو أعلنت أنها رسالة سامية ولكن غير قابلة للتطبيق بسبب يوتوبيتها ·

واذا اتجهنا الى الحياة المدنية نجد أن الانسانية الماركسية المؤسسة على النظرية العلمية للمجتمع فى حالة مواجهتها للمشكلات الناجمة عن تأسيس دولة جديدة تقع فى مصيدة الأبنية البيروقراطية التى تبرر تحيزاتها مستندة فى ذلك الى هذه النظرية · ومن شأن هذه التحيزات أن تنفى الغاية التى تنشدها الانسانية الماركسية ، مثلما تنفى الممارسات المسيحية الغاية التى تنشدها رسالة التبشير ·

ومع ذلك فالتاريخ يحذرنا من الوقوع فى الوهم حين نلاحظ التحيزات زاحفة على المشروعات الانسانية ومحقرة كل ماهو نبيل · فينبغى ألا يمنعنا ذلك من رؤية القوة الايجابية فى التاريخ · فهذه القوة تعبير عن التمرد على بؤس الوضع الانسانى ، وعن البحث عن الخلاص · ويمكن أن تحول هذه القوة الايجابية الى قوة سلبية تؤيد القهر وتخفى التحيزات ، وتبرر الاضطهاد ، والتخلى عن المسئولية ·

واليوم ، فى خضم خطورة الأوضاع التى نجتازها ، اذا لم نكن راغبين فى الاستسلام لليأس فعلينا أن نضع العقل فى المقدمة ، ونوجه جهـــودنا لتحقيق هذه الغاية اذا أردنا تجنب التمركز حول مصالحنا ٠

ومن هذه الزاوية فان النضال ضد التحيز هو وسيلتنا الى القضاء عليه فنحرر ضمائرنا من الاحساس بالذنب ٠

هذا قليل من كثير ولكنه مساهمة فى وضع خطير حيث الدفاع عن مصالحنا الأنانية يستلزم صناعة أسلحة الحرب ، والقوة المتفوقة التى من شأنها تدمير أشكال الحياة فى مناطق شاسعة بل تدمير العالم برمته ٠

ان رؤيتنا هذه تشكل ردعا ٠ والخوف فى النهاية يمكن أن يحـرك القوى التى تتجه الى تغيير الأبنية الخاصة بالعلاقات الانسانية ٠ وفى عبارة أخرى يمكن القول بأن اختفاء التحيزات يستلزم أبنية مباينة للابنية الراهنة ٠

الثقافة ، الدين ، التسامح

الحوار البنـــاء للانسان

أ٠ س٠ م٠ سبانج (فلسطين)

الثقافة ، الدين ، التسامح : تلك هى الأعمدة الثلاثة التى تأسست عليها عناصر هذا البحث ٠

وينبغى ، فى البداية ، تعريف هذه الألفاظ بحيث نتجنب سوء الفهم الذى ينشأ عن التقاء الثقافات عندما لا تعنى نفس الألفاظ نفس المعانى ونفس الوقائع ٠ وهذه التعريفات تفضى الى جعل مفهوم الدين فى علاقة مع الثقافة فى أبحاثهذه الندوة ٠ الأمر الذى يذكرنى بأن الثقافة والدين يشكلان جزءا من الحقوق الطبيعية للانسان ٠

وثنى بعد ذلك بتحليل مفهوم التسامح فى مجال الدين لمعرفة مـــدى مايحققه هذا المفهوم من الاشباع الحر للحاجات الدينية للانسان ، أو بمعنى آخر ، ممارسة الحرية الدينية ٠

الثقافة والدين حاجتان للطبيعة الانسانية :

اذا قارنا بين مايحصل عليه الطفل من الطبيعة منذ ولادته وما يحصل عليه مع سن النضج يتكون لدينا تصورا كافيا عن مفهوم الثقافة بمعنـــاه الواسع ٠ فنحن نعرف أن الانسان لا يولد « مكتملا » والطبيعة الأم لم تفسده بتزويده بالغرائز على نحو مافعلت مع الحيوان حين زودته بالميول المتعددة والمتنوعة وما عليه الا الانصياع لها ـ تلقائيا وبلا تردد ـ لتحقيق كمـــال وجوده ٠ وعلى الضد من ذلك الانسان فقد منحه الله موهبة العقل ليكون على وعى بصناعة شخصيته ٠ والانسان برمته موجود « ثقافى » ٠ وهو بفضل « تثقيفه » لطبيعته المتوحشة والمزودة بامكانات منذ ولادته فانه يحقق الكرامة الانسانية ، ويحقق طبيعته الانسانية ، ثم هو « يثقف » ما تبقى فى العالم من مخلوقات وذلك بأنسنتها ، وترك بصماته الانسانية عليها ٠

والثقافة ، بمعناها الواسع ، هى جملة المكتسبات التى يحققها العقل · أما « الثقافة » بمعناها الضيق ، فهى جملة المكتسبات التى يحققها « الأنا » العقلى والروحى ·

وثمة اتجاه فى تصور الدين على أنه حالة خاصة من الثقافة بمعناها الضيق ، أى الثقافة من حيث هى صانعة الحياة الروحية للانسان · فالعقل لا ينشغل فحسب بفهم ذاته وفهم الكون من أجل تحسينه ، ولكن بالبحث عن « أسباب » الأشياء والمشكلات التى لا حصر لها والخاصة بوجود الانسان ووجود العالم ، أصله ونهايته ، والله وما يترتب على وجوده من آثار · والأجوبة عن هذه المشكلات من شأن الثقافة الدينية · بيد أن المعنى الدينى ينطوى على أمر أخلاقى مطلق يلزمنى بمعرفة الله وتنظيم سلوكى فى ضوء هذه المعرفة · هذا بالاضافة الى أن الشعور الدينى فى أديان التوحيد الثلاثة، فى المنطقة الأوربية العربية ، يتضمن الاعتقاد فى تدخل الله فى التاريخ ، وهذا مانسميه الوحى ·

والاتفاق على هذه المفاهيم للثقافة والدين يفضى ، فى سهولة ويسر ، الى هذه النتيجة الأولية ، ان الثقافة والدين هما من ثمار الممارسة السوية للعقل ، ثم هما من الحقوق الطبيعية للشخصية الانسانية ، فبفضلهما يؤسس الانسان ذاته فى ادارته للعالم · ومن هذه الوجهة يكتسب كل من الدين والثقافة خاصية التقديس ·

٢ ـ التسـامح :

وفى اطار الحياة الاجتماعية (الانسان موجود اجتماعى بالطبيعة) فان ممارسة هذه الحقوق وبالأخص حق التدين ، وهو حق تدور عليه جميع تأملاتنا ، لا يخلو من اثارة المشكلات · فأنا أعلم أن حقوق الآخرين تحد من حقوقى · والمتعة الفردية بالحق فى الحرية الدينية لا تتجاهل البعد الاجتماعى · ذلك أن الدين ومعه الثقافة يتغلغلان فى المجموعات الاجتماعية الطبيعية ، بل ان اكتساب مثل هذه الحقوق هو العنصر المكون ليس فقط للهواية الفردية بل أيضا للهوية القومية · ومن هنا فان المصلحين والمجموعات الاجتماعية ، وبالأخص فى الاسلام ، يركزون على القوة الموحدة للدين لتوليد

الديناميـــات اللازمـــة لتأسيس الأمـة والـذود عنهـا · ومن ثـم ضرورة تحـديد طبيعـة العـلاقات اللازمـة لصـياغة العـلاقات بين المتـدينين · ولهـذا فثمـة ما هـو أهـم من الحـدود الجغـرافية للدول الحديثة ، انها الأفكار التاريخية ، والاحتياجات الاقتصـادية التى تسهم فى تشكيل العرقيات والثقافات والأديان المتباينة فى نسيج الحـدود القومية ذاتها · الأمر الذى أفرز مواقف حساسة وحرجة كان من نتائجها تأسيس المؤسسات القانونية القومية والدولية للعالم الحر لوضع الاجراءات الكفيلة بضمان احترام هذه الحقوق ، مثل التشريعات التى تمنع الأفراد والمجموعات الاجتمـاعية وأصحاب السـلطة من عرقلة ممارسة الفرد لحق التدين ، أو الحرية الدينية ، ومثل التشريعات التى تمنع فرض اتجاهات دينية مرفوضة من ضمير الفرد ·

هذا هو الجانب القانونى · ولكننا نقرأ على باب قصر العدالة فى باريس هذه العبارة : ما فائدة القانون بدون أخـلاق ·

أما نحن معشر الباحثين الاجتماعيين والدينيين فان المسألة لها جانبها الأخلاقى · وعلينا أن نحلل العلاقة بين أصحاب الأديان المتباينة سواء كانوا أفرادا أو مجموعات اجتماعية ، هذه العلاقة التى تسميها ندوتنا «التسامح» · ثم نثنى باصدار أحكام تقويمية خاصة بقدرة التسـامح على الاستجابة للاحتياجات الدينية للانسان فى اطار التعددية التى تتسم بهـا مجتمعات اليوم ·

إذن ماهى طبيعة التسامح ؟

ثمة أمثولة فى الكتاب المقدس تترجم ما أذهب اليه · انها أمثولة الزارع الذى زرع حنطة فى حقله فاذا بالحقل يمتلىء بالزوان · وليس فى امكانه اجتثاث الزوان لأن المحصول بأكمله يكون معرضا للخطر « دعوهما ينميـان كلاهما معا الى الحصاد ، وفى وقت الحصاد أقول للحصادين اجمعـوا أولا الزوان واحزموه حزما ليحرق وأما الحنطة فاجمعوها الى مخزنى » (متى ، اصحاح ١٣ ، آية ٣٠) ·

واذا أردنا تطبيق هذه الأمثولة فثمة ظـاهرة شـائعة وهى رؤية

الانسان للحقيقة الدينية التى يؤمن بها على أنها الحبة الجيدة ، وأن الحقائق الدينية الأخرى هى الحبة الرديئة · التسامح اذن هو هذا الأسلوب الذى ينتهجه المعلم فى تحمل وجود الحبة الرديئة الى أن تثمر الحبة الجيدة · هذا هو ، فى رأيى التسامح ، وهذا هو الحد الذى يمتنع معه نمو اللاتسامح ·

وأيا كان الأمر فاننا لا نستعين بلفظ التسامح للتعبير عن العلاقة الشخصية بين الفرد ومن يحبه · ففى الأسرة السعيدة لا يتحدث الزوج عن تسامحه للتعبير عن علاقته بزوجته أو بأبنائه (وهذا لا يمنعه من تسامح السمة الرديئة عند كل منهما ! · وبالمثل نحن لا نتسامح مع الصحة أو الثروة أو النجاح ، ولكننا نتسامح مع المرض والبؤس والفشل أيا كانت الاصابة ، وأيا كان العجز عن تجنبه · هذا هو التسامح ، وهذا هو أسلوب التعامل مع الشر ، المفروض علينا ·

الحقيقة الأنطولوجية والحقيقة الوجودية :

وهاهنا ثمة اعتراض خبيث - هل فى الامكان النظر الى الخطأ الدينى أو الشر على أنه حق مماثل للحقيقة والخير ؟ ويبدو لى أن هذا الاعتراض يخلط بين الحقيقة الوجودية والحقيقة الأنطولوجية · فالحقيقة الأنطولوجية تقوم فى سر العلاقة بين الفرد والله · وأى تساؤل عنها لا يخلو من المعنى فحسب وانما يعتبر تدخلا سافرا فى مجال المقدس · أما الحقيقة الوجودية ، من حيث أنها تتسم بالاستقامة وحسن النية ، فهى التى تكون الحق فى الحرية الدينية · فالمطلوب هو احترام الكرامة الانسانية فى اختيارها الحر والمسئول لما تتصوره على أنه الحقيقة · أما فيما يتعلق بالقيمة الجوانية لهذه الحقيقة فهذه مسألة أخرى ، ليس فى امكان أية قوة بشرية ، فى اطار عالمية حقوق الانسان ، أن يصدر حكما عليها ·

عقدة التعالى :

قبل الانغماس فى معرفة ما اذا كان هذا الاتجاه يقدم أفضل الشروط لممارسة الحق فى الحرية الدينية ، علينا أن نتساءل عن الاكتفاء الذاتى الذى يبدو كأساس لمفهوم التسامح وتلازمه عقدة التعالى العرقى

الثقافى والدينى والتى تتجنب أى تثاقف : هل هذه الاتجاهات طبيعية فى الانسان ؟ جوابى بالسلب اذا سلمنا بالطبيعة الاجتماعية للانسان واذا أدخلنا المرونة المذهلة التى يستقبل بها الطفل منذ حداثته جميع العناصر الثقافية والدينية الآتية من مختلف المجالات الاجتماعية والتى تكون فى النهاية هويته . واذا انتقلنا من التاريخ الفردى الى التاريخ الاجتماعى فالملاحظ أن فترات التطور السريع للمجتمعات الانسانية تقابلها فترات مواجهة مع حضارات أكثر تطورا . ونجتزىء هنا بمثال الشعوب العربية الاسلامية. فقد تأسس فى فترة الغزوات الكبرى بقيادة الأمويين . وهكذا بالنسبة الى علم الكلام والفلسفة الاسلامية . فقد تأسس علم الكلام بفضل المجادلات التى أشعلتها الشعوب التى رفضت الدخول فى الاسلام وهى شعوب الدولة البيزنطية المهزومة . أما الفلسفة الاسلامية فقد نشأت اثر حركة الترجمة للنصوص اليونانية على التخصيص فى نهاية القرن الثانى الهجرى . ولم يتردد العرب المسلمون من دخول المدارس المسيحية والفارسية والهندية وهى الأكثر تحضرا ، مع أنهم كانوا المنتصرين . وكان هذا هو نفس السلوك عندما اكتشفوا أوربا فى السنوات الأخيرة من القرن الثامن عشر الميلادى مع أنهم كانوا مهزومين ومستعمرين (بفتح الميم) . وثمة ملحوظة ختامية وهى أن الكندى (١٨٠ - ٢٦٠ هـ) الفيلسوف العربى الأول ، يقول فى الصفحات الأولى من كتابه « الفلسفة الأولى » أن المعرفة ، وهى تراث الانسانية ، فى تراكم مستمر من عصر الى عصر ، الأمر الذى يلزمنا بأن نتعلم من مكتشفات الشعوب الأخرى .

الماضى : ملجأ

هذه هى الوقائع : ان المنطقة العربية الاسلامية ، تبزغ فيها ، اليوم ، حركات أصولية وماضوية تؤثر العودة الى الأشكال الدينية الأولية فتتجاهل أربعة عشر قرنا من التطور العقلى والأخلاقى للامة العربية ، ولا تنشغل بالتغيرات الحادثة خارج المنطقة العربية ، والناجمة عن التقدم المذهل للعلم والتكنولوجيا ، وعن الثورة الصناعية ، والانقلابات الاجتماعية .. ثم ان هذه الحركات الأصولية تنادى بالعودة الى الطابع الطائفى للدولة ، وليس من ينكر القيود التى تكبل حقوق الأقليات الدينية .

هل هو تعصب متجذر ؟ وأنا هنا حريص على الا أقع فى نفس الخطأ الذى أدينه ، وأنا أثير هذا السؤال · عودة الى التاريخ ، وعلى الأخص التاريخ المعاصر ، كافية لمعرفة التفسير اللازم · من البين أن الاستعمار ، والاستغلال الاقتصادى ، والهيمنة الهمجية للقوى العظمى ، واخضاع الدول العربية الاسلامية لسياسة الأجانب ومصالحهم الذاتية قد أفرز تشككا وخوفا من الغرب باعتباره مسيحيا فى أخلاقه السياسية ، وايديولوجيته ، وطموحاته · هذا مع ملاحظة أن العقول العربية الاسلامية قد سحرتها الفاعلية المذهلة لنموذج التنمية الغربية · وهذا السحر قد أوقع الدول العربية الاسلامية فى تحديث همجى ، خال من التهيؤ والتمثل · وكان الثمن المدفوع تفسخ المؤسسات التى أسهمت فى هذا التحديث · وقد واكب هذا التفسخ مخاطر مذهلة مفضية الى فقدان الهوية · وقد يكون هذا تفسيرا لشعلة التعصب المنتشرة هنا وهناك فى العالم الاسلامى والتى قد تمتويه برمته · ان المجموعة الاجتماعية المهددة فى هويتها مماثلة للفرد المهدد فى حياته : ان غريزة حب البقاء الجماعى تبرر الاستعانة بجميع وسائل الدفاع ومن بينها البتر ، والتقوقع حول الذات ، والجيتو ، وفى كلمة واحدة « التعصب » ·

واذا كان الوعى بالخطر المريع المهدد لهوية الجماعة الاجتماعية كفيل بافراز التعصب ، وعقدة التعالى ، وامتلاك الحقيقة ، فان هذه كلها تولد الاكتفاء الذاتى الذى يستند اليه التعصب ، وهو فى رأينا ليس الا اقالة « للاخر » أو تجاهل له يخفف من غلوائه معاملته بأدب جم ·

مضمون الحق :

وقد يقال : وماذا يهم طالما أن الحرية الدينية غير مكبلة ؟ وأنا أتفق مع هذا القول ، ولكننا ، فى هذه الحالة ، نغامر بتفريغ هذه الحرية من معناها ، ومن ثم كم تساوى مثل هذه الحرية التى يحميها القانون ولكنها فارغة من أى مضمون واقعى ؟ وأنا هنا أنطلق من المستوى الوجودى حين أتحدث عن حق الانسان فى الحرية الدينية ، وأنوه بخطورة النسبية فى مجال الايمان الموروث الذى لم يسلم بها بعد الوعى الناضج · لقد صرخ بسكال ، ذات يوم ، قائلا « الحقيقة هنا ، والخطأ هناك ! » · وأنا هنا

أدرك مدى الحساسية من تناول نسبية الايمان فى المستوى العقائدى · ومع ذلك هل نتشكك فى الدور الذى يؤديه النسق الثقافى والحضارى للجماعة الاجتماعية فى التصور الوجودى للحقيقة ، أليس هذا التصور هو الأكثر قدسية ؟ وأنا لا أنكر على أى انسان أن يمتلك الحقيقة الدينية الكاملة للتدليل على أن أحدا لا يستطيع الأخذ بحقيقة أخرى ، ومع ذلك فأنا لا أزعم أن الحقيقة الوجودية كافية لطمأنة العقول ، والقضاء على أى قلق ميتافزيقى دينى · ذلك أن الايمان الحى ليس الا بحثا دائما عن النور ، ومن ثم تجديدا

عدم كفاية التسامح :

وهذا يفضى الى ترك المجال الشائك الخاص بالعقيدة والانتقال الى مجال الخبرة الدينية ، أى الى استجابة الانسان لما يعتقد أنه حقيقة الله · وهذه الاستجابة تبدو على صلة وثيقة بجميع الامكانات المتباينة التى تؤسس الثقافة والحضارة للجماعة الاجتماعية التى ينتمى اليها الانسان · ومن هذه الوجهة فان هذه الاستجابة ليست الا احدى الصياغات لاتجاهات الانسان نحو الحقيقة · ومن ثم ، فان دراسة الصياغات الأخرى تضيف بعدا جديدا لصياغة هذا الانسان ، أى انارة طريقه نحو الله بمشـــاركة رفاق آخرين ملتزمين بنفس المسار الروحى ، وبذلك تصبح الصـــياغة أكثر عمومية ، وتضفى على صياغته طابعا انسانيا ·

وأنا هنا أقرر أن التسامح بمفرده ، من حيث أنه يتأسس على اتجاه خاطىء نحو الحقيقة ، ونحو « الآخر » ، عاجز برمته عن توجيه الانسان الدينى نحو غاياته العليا ·

اذن علينا البحث عن لفظ آخر ·

ان الانسان ليس فى حاجة الى التسامح وانما فى حاجة الى التضامن من أجل أن يكون لحق الحرية الدينية مضمون ، ومن أجل الاستجابة الى متطلبات المعنى الدينى لهذا الحق · وحيث أننا نناقش المسائل فى المستوى الوجودى ، وأننا بصدد مسألة الحق الطبيعى للشخص ، فليس فى امكان أى اعتبار أن يقف عقبة أمام التعاون الأخوى بين أصحاب الديانات المتباينة ،

دون أن يعنى ذلك أى تلفيقية دينيـــة ، أو أى كبت للخصوصيات الملازمة للعرقيات والثقـافات المتبـــاينة والتى تشهد عليها المســـلمات الجغرافية والتاريخية ٠

ومن البين أن عصرنا هو عصر لجميع الوحدات الاجتماعية والكيانات المجاوزة للقوميـات السـياسية والعسـكرية والثقافية والتربوية والزراعية والصحية ـ وأنا هنا أفكر فى منظمة الأمم المتحدة ـ والمنظمات متعـددة القوميات ذات الطابع المالى والاقتصادى والصنـــاعى ٠ وهو ، فى نفس الوقت ، عصر تثبيت الخصوصيات داخل الهوية القومية الواحدة (مثـل حركات البريتون والبربر) ، ورفض التثاقف المفروض من الاقوى ، ونموذج التنمية المستورد والذى يبزغ من الاحتياجات المحلية ، ولا يساير الهوية القومية ، ثم هو عصر الاهتمام المكثف بالتراث فى جميع المجالات ، الفنون والآداب والعلوم والفلسفة والدين ، ومحاولة تجسيد المفاهيم الدينية ذاتها فى نسيج الثقافة والحضارة الذى يكون الروح الدائمة لكل كيان اجتماعى٠ ومعنى ذلك أنه اذا كان انســـان اليوم متجه رويدا رويدا الى ابراز هوية مجموعته الاجتماعية المتميزة والمتباينة فان ظروف الحياة الحديثة تحثهم على الوحدة ، وتلزمهم بالمكشف ، فى نسيج التباين ، ليس عن الصراعات كما كان هو الحال فى الماضى ، ولكن عن الجوانب الايجابية والمتكاملة التى تشكل جذور الوفاق الجديد ٠

وهكذا يكون لدينا تعددية توفر الخصـــوصيات التى تبدو وكأنهـــا الأرضية الملائمة لاحترام حقوق الانسان ٠ وأنا على يقين أيضـا أن هذه التعددية صالحة لتأسيس علاقات جديدة بين أصحاب الديانات المتباينة يكون من شأنها تصحيح « التســـامح » الأعـرج ٠ وهذه العـلاقات ، عـلى حد تعريفى ، هى : حوار المؤمنين لبناء الانسان ٠

خـــاتمة : مسار حوار المؤمنين لبناء الانسان ٠

أ ـ المدخل الى هذا المسار هو الثقـة والتوقير المتبادلان ؛ فضـائل أساسية مميزة على الرغم من أفولها التام فى عصور التعصب الدينى على نحو مانشاهد فى التاريخ ٠ ونحن فى حاجة الى أكثر من السحر لاستعادة

هذه الفضائل ، كما نحن فى حاجة الى وقت كاف لمطاردة شياطين الكراهية والاحتقار وتجاهل « الآخر » ، ومطـــاردة الخفافيش التى تقيم فى كهوف حساسيتنا الدينية ، ولا تقبل مغادرتها · نحن فى حاجة الى الوقت والى الرقة « لاستئناس » الآخر وتحويله الى صديق · ولنتذكر ، هنا ، نصـائح برنار دى سانت اكزيبيرى للامير الصغير · ان حائط الشك والخوف وانعدام الثقة الذى يمتنع معه لقاؤنا بالله قد استغرق قرونا لتأسيسه وتثبيته ، وليس فى الامكان ازالته بالطبل أو بالألفاظ المعسولة أو الأدب الجم ، أو حتى بتوصيات من هذا المؤتمر · ان الاتصالات الشخصية · والمظاهر الصادقة لحسن الطوية ، والاحترام ، والآداب المخلصة فى توليد الصداقة كفيلة كلها بتأسيس الفضائل الأساسية وترقيتها ·

ب ـ نحن فى مسيس الحاجة الى ضرورة التعاون لمواجهة الاحتياجات العاجلة للانسان : الحاجة الى العدالة ، والكرامة والاحترام قبل الحاجات المادية التى تحقر من شأن الانسان اذا كان اشباعها هو الأهم ·

والفريق المطلوب لبناء البيت الذى ينبغى أن يقيم فيه الانسان فى حاجة الى المعتقدات المتباينة التى يمكن أن تهيىء التربة لحوار دينى حقيقى ·

جـ ـ وهذا الحـــوار لن يكون ، فى البـــداية ، الا معرفة متبادلة ، والا كشفا للخبرة الدينية « للاخر » ، ثم يكون فى مرحلة تالية تحليلا مشتركا للايمان للانخراط فى الحقائق الدينية التى تعرض نفسها لضمير المؤمن ·

هل هذه يوتوبيا ؟ ربما ! ولكنها ، بكل تأكيد ، يوتوبيا خيرة تشدنا الى المجاوزة ، ويمكن تحقيقها بالقدر الذى يؤمن بها رفاق الطريق ·

أليس الوقت قد حان لكى يؤمن الرفاق بهذه اليوتوبيا اذا كانوا راغبين فى عدم خنق الحس الدينى فى الانسان فى مواجهة تكتل قوى التطور المادى التى تستهلك الطاقات والقوى الحية للافراد والجماعات ، واذا كانوا راغبين فى عدم غلق الباب المؤدى الى الخالق ·

التسامح والدوجماطيقية

مراد وهبه (مصر)

تعريف التسامح فى انسيكلوبيديا بريتانيكا انه « السماح بحرية العقل أو الحكم على الآخرين » . وهذا التعريف يكشف عن احدى السمات الهامة للتسامح وأعنى بها الحرية . بيد أن الحرية ليست مطلقة والا فانها تولد التعصب . والحرية ، منذ فجر الحضارة الانسانية ، منظمة .

وقد ابتكر الانسان البدائى فكرة « التابو » . والتابو ، فى رأيه ، يعنى أن ثمة أشخاصا أو أشياء غير حية قد « عزلت » عن العالم ، وأصبحت « مقدسة » ، أى غير قابلة للنقاش أو اللمس والا فالموت أو التعذيب لمن يجرؤ على ذلك .

ومن هذه الوجهة ، فان التابو ينطوى على أمر مطلق (١) بالمعنى السلبى ، أى « لا تقتل » . ومن ثم فأساس التابو هو الفعل الممنوع .

واذا طرحنا هذه الأفكار فى اطار التاريخ البشرى نحصل على الآتى : التعصب هو النتيجة الحتمية لمفهوم التابو .

واسمحوا لى بأن أسرد بعض الملاحظات للكشف عن مضمون هذه العبارة :

لقد كان العقل اليونانى حرا فى التفكير فى العالم كما يحلو له ، وكان حرا فى رفض التأويلات التقليدية ، وكان حرا فى البحث عن الحقيقة من

---

(١) ان التابو الخاص بالانسان المتوحش البولينيزى ليس بعيدا عنا كما كان متصورا من ذى قبل ، فالممنوعات الاخلاقية والتقليدية التى تحكمنا لها علاقة جوهرية بهذا التابو البدائى ، وتفسير التابو قد يلقى ضوءا على الاصول الغامضة للامر المطلق ، Freud, Totem and Taboo, Routledge, 1960, p. 22.

غير قيد من أية سلطة خارجية · ومع ذلك فقد قيل لبروتاغوراس أن يطرح نظرياته على المحكمة ، وأعدم سقراط ، وكانت حياة أرسطو معرضة للخطر·

وفى الحقبة المسيحية كان التعصب سائدا ، وتنوعت وتعددت محاكم التفتيش ، من أهمها محكمة التفتيش الملكية فى أسبانيا ، ومحكمة التفتيش المقدسة فى روما · اختصت الأولى بالنظر فى الهراطقة فى خليج ايبريا وفى المستعمرات الأمريكية وامتدت الثانية حتى شملت كل أوربا ، وأحرقت من شمال أوربا جان دارك ومن جنوبها جيوردانو برونو ·

وفى الحضارة الاسلامية كفر الغزالى كلا من الفارابى وابن سينا · ودافع ابن رشد عن الفلسفة على أساس أن البرهان العقلى هو البرهان الوحيد لفهم المعنى الباطنى للقرآن · وبسبب ذلك اتهم بالالحاد ونفاه الحاكم ·

والسؤال الآن :

ماهى أسباب التعصب ؟

ابستمولوجيا التعصب وليد الدوجماطيقية وسوسيولوجيا التعصب وليد التناقض بين الوضع القائم والوضع القادم · بيد أن ذلك لا يعنى انفصالا بين الابستمولوجيا والسوسيولوجيا ، لأنهما متضايفان ومتلازمان ·

كيف ؟

أى دوجما هى مطلق عينى يمكن أن يكون أساسا للمجتمع · وبهذا المعنى فان أى نظام اجتماعى يرقى الى مستوى المطلق ، ومن ثم يتعصب ضد أى اتجاه ينشد تغيير الوضع القائم بدعوى أن الدوجما تكون فى أزمة فى لحظة نقدها ·

اذا نظرت الى الاصلاح الدينى فى القرن السادس عشر أدركت فى الحال العلاقة العضوية بين الدوجما وتجميد الوضع القائم ·

لقد كان الاصلاح الدينى بترا لتراث الكنيسة الذى كان من صياغة

الدوجماطيقيين فى المجامع المسكونية الكبرى جملة وتفصيلا ، وعندما فكك الاصلاحيون الدوجما الكنسية تفكك أساس المجتمع ، وبزغ المجتمع البرجوازى كبديل عن المجتمع الاقطاعى · ولهذا قيل ان الروح الرأسمالية كانت سابقة على النظام الرأسمالى بسبب الاصلاح الدينى · بيد أن الرأسمالية فى تطورها ، واجهت نفس ما واجهته الكنيسة ، اذ تحولت الى دوجما · واذا قرأت كتاب كيرك رسل « العقل المحافظ » أدركت فى الحال أنه منفستو اليمين الجديد فى أمريكا اليوم · يقول كيرك ان « ماهية المحافظة الاجتماعية تقوم فى الحفاظ على التراث الأخلاقى للبشرية ، ذلك أن المحافظين يوقرون حكمة السلف ، ويتشككون فى أى تغيير حادث · ثم يستطرد طارحا ستة قوانين للفكر المحافظ أولها الاعتقاد فى أن قصدا الهيا يحكم المجتمع ، وأن المشكلات السياسية ، فى أساسها ، هى مشكلات دينية (٢) · وبهذا المعنى فان المحافظة تعادل الدوجماطيقية ، لأن المحافظة تبزغ بتأسيس المجتمع على الدوجما الدينية ، على المطلق ، ولأن الدوجماطيقية فى حد ذاتها هى مطلقية · والمطلقية ، بدورها ، هى نظرية الاستبعاد فتفضى بالضرورة الى تعصب بلا حدود ·

والآن ثمة سؤال آخر :

ما العمل للقضاء على هذا التعصب بلا حدود أو على الأقل ما العمل لتخفيف وطأته ؟

ثمة محاولات للتغلب على هذا التعصب بلا حدود وذلك بنقده فى مستوى الوعى وذلك ببيان أنه نظام اعتقادى مغلق وخاطىء · بيد أن هذه المحاولات محكوم عليها بالفشل فى أغلب الأحوال لأنها لا تكشف عن الأرضية الحقيقية للتعصب ·

فالأرضية الحقيقية هى القوى اللامعقولة الخفية ، وأعنى بها «التابو» أو الممنوع لمسه ، غير القابل للنقد ، والمتجذر فى « اللاوعى الجمعى » ولست

---

2. R. Kirk, The Conservative Mind, 3rd U.S.A. 1960, p. 6-7.

فى حاجة الى الاشارة الى أن أعمال فرويد ويونج دارت على التابو واللاوعى الجمعى ٠

والسؤال اذن :

أين يقع التسامح ؟

انه واقع فى الفترة الانتقالية من مطلق الى آخر ٠ بيد أن الـ « ايات » تتحول ، بفضل الصراع الطبقى ، الى « لا ايات » أى نفى الـ « ايات » من أجل البحث عن ايات جديدة ٠

وفرصة التسامح ليست فى الـ « ايات » أو الـ « ايات الجديدة » وانما هى فى فترات « اللا أيات » ٠

حـوار المؤتمـر

منى أبو سنه

الجلسة الأولى

المتحدث الأول : بسام طيبى

البحث : التبادل الثقافى فى اطار المجتمع الدولى المعاصر

مراد وهبه :

التعليق الأول يدور على علاقة العالم الثالث بالاحيـاء الثقـافى ٠ ورأيى أنه اذا كان المقصود بالعالم الثالث افريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية فان ذلك لا يتفق والاحيـاء الثقـافى ، ذلك أن أمريكا اللاتينية لا تواجه هذه القضية ، اذ أن أصولها أوربية ٠ أما افريقية وآسيا فهما وحدهما اللذان يواجهان هذه القضية ، قضية الاحياء الثقـافى ٠ وسبب ذلك أن هاتين القارتين يفتقدان حركتين هامتين : الاصلاح الدينى ، أى الفكر الناقد للدين، والتنوير ، أى سلطان العقل ٠

أما التعليق الثانى فيدور على العلاقة بين تكوين الجيتو والعودة الى الاسلام ٠ وأعتقد أننا فى حاجة الى تعريف معنى « الجيتو » ، وهو مصطلح مرتبط ، فى الأساس ، باليهود ، أو ما يسمى بـ « الشعب المختار » ولهذا فان لفظ الجيتو لا ينسحب على الاسلام لاعتقاد المسلمين أن دينهم للانسانية برمتها، ومن ثم دعوتهم لتجسيد « الأمة » الاسلامية ٠

ومعنى ذلك أنه ليس فى الامكان وصف العودة الى الاسلام بأنهـا جيتو ، لأن المسلمين ينشدون ايمان البشر أجمعين بالاسلام ٠ وهذا هو معنى الحركة المعاصرة ، حركة المسلمين النضاليين ٠ بيد أن هذه الحركة ليست وليدة اليوم كما هو شائع ٠ ولهذا فأنا أتشكك فى أن يكون لدى الوطن العربى عقول مستغربة ، بل أزعم أن وجود هذه العقول خداع بصرى ٠ فأنت إذا طالعت ، مثلا ، مؤلفات محمد عبده ورفاعه الطهطاوى تعثر على جذور حركة الاخوان المسلمين ٠ ولهذا السبب فان محمد عبده يمثل تيـارا فى الثقافة العربية المعاصرة ، وليس مجرد شخصية مفكرة ٠

بسام طيبى :

وماذا عن طه حسين ؟

مراد وهبه :

انه لا يمثل تيارا فى الوطن العربى · بل انى أريد أن ألفت النظر الى أن طه حسين قد انتهى فى اللحظة التى اضطهد فيها بسبب نشره كتاب « فى الشعر الجاهلى » ، وأصبح شخصا آخر · ولهـــذا السبب فأنا أعتقد أن المفكرين العرب يعانون من الانفصام · وهنا أود أن أعلق على قول طيبى بأن ثمة بزوغا لنخبة عربية تتكلم وتفكر على النمط الغربى · أريد ، هنا أن أحدث تحويرا فى قوله هذا على النحو التالى : ان هذه النخبة تتكلم ، دون أن تفكر ، على النمط الغربى ، أى أنها غربية الشكل وليست غربية المضمون · وعندى أدلة على ما أقول ·

عبد القادر الزغل :

لى ملحوظتان : الملحوظة الأولى ملحوظة عامة · فابتداء من البحث الأول ، فى هذا المؤتمر ، ونحن نواجه مشكلة سياسية تمس مسألة التسامح فى الوطن العربى · والمناقشات الدائرة عليها تكشف عن وجهة نظر المؤتمرين وموقفهم الاجتماعى بالنسبة الى المشـكلة المحورية وأعنى بهـا التســامح السياسى ، وهى مشـكلة متصلة اتصـــالا مبـــاشرا بمفهوم « التثاقف » و « الاستغرابية » · وينطوى هذان المفهومان على أنه من المستحيل أن يصبح مجتمع ما مماثلا لمجتمع آخر متمايزا عنه ثقافيا · والتثاقف يعنى استحالة الاستغرابية · ولهذا فأنا أتفق مع ملحوظة وهبه فى أن العرب لا يفكرون على النمط الغربى · وهذه الملحوظة لا تنطوى على قيمة ايجابية أو سلبية ، وانما ينبغى تقبلها على أنها حقيقة تاريخية · والاستغرابية تطلق على أولئك الذين ليسوا غربيين ، ولكنهم متجهون نحو الغرب ·

أما الملحوظة الثانية فخاصة بمفهوم « الجيتو » · واعتقـــادى أن الحضارة الغربية ، على المستوى الدولى ، تقع فى اطار الجيتـــو · وكل ماهنالك من فارق بين هذا الاطار ومفهوم الجيتو هو أن الجيتو ، تاريخيا ،

مقهور سياسيا ، فى حين أن الجيتو الغربى الراهن هو القاهر · واستنادا الى هذين المقياسين فان الاستغراب لا يعنى الغربية وانما يعنى التوجه نحو الغرب ·

رضا بوكرع :

أود الاشارة الى مفهوم الاتصال كما هو وارد فى بحث طيبى · وهنا أتفق مع طيبى فى القول بأن الانسان يتصل بما هو مباين ، ذلك أن الاتصال يعنى تباينا ما بين المستويات · بيد أن المشكلة الحقيقية تكمن فى عدم القدرة على الاتصال بما هو أدنى · ومعنى ذلك أن الاتصال ممكن فى حالة واحدة وهى حين يكون المتصلين متساويين وان كانوا متباينين ، والا فان الرسالة تصل من الأعلى الى الأدنى ، والاتصال فى هذه الحالة زائف · ولهذا فان الربط بين مفهوم التسامح ومفهوم الاتصال يستلزم الانتباه الى الوضع الاجتماعى للمتصلين · وبحث طيبى يخلو من الاشارة الى المواجهة بين الأبنية المتباينة للثقافات المتباينة ، وأعنى بذلك المواجهة بين ، الغرب والشرق ·

وثمة ملحوظة أخرى خاصة بالعلاقة بين التسامح ، والاحياء الاسلامى · ووجهة نظر طيبى ، فى هذه العلاقة ، غربية · وهنا أود أن ألفت النظر الى أنه ليس فى الامكان تناول قضية معينة برأيين متباينين · ومع ذلك فأنا على وعى بالتعقيدات الكامنة فى قضية التسامح ، والكامنة كذلك فى مواجهة رأيين متباينين فى وقت واحد · ومحاولة فهم قضية التسامح والاتصال ، هى محاولة شاقة ، لأنك تجد نفسك باحثا وموضوع بحثك فى نفس الوقت · ثم ان بحث طيبى يتناول الأحياء الاسلامى بوجهة نظر غربية، بمعنى أن هذا الاحياء هو احياء للجيتو ، دون أن يعى أن الجيتو ينطوى على الاستعباد والقهر · لقد انطوت الحركة الاسلامية ، تاريخيا ، على امكانات الاتصال مع الحضارة الغربية وأعنى بها الحضارة اليونانية

وثمة ملحوظة ثالثة وهامة للغاية وهى الأبوة الغربية التى تعلم الغربيين أن الاسلام مباين ، أو أن الاحياء الاسلامى متميز · وهذه الأبوة نابعة من

نزعة سلطوية تستبعد الإتصال : ولهذا فأنا أتفق مع وهبه فى ضرورة تحديد معنى الجيتو ، لأنه معنى ينطوى على اشكال • كما أنه ينبغى النظر الى التســـامح على أنه قيمة ، ومن ثم البحث عن البواعث العميقة للتكتلات المتباينة ، دون التسرع فى صياغة أحكام مبتسرة • وأنا متفائل بالنسبة الى امكان التسامح والحوار بين الثقافات المتباينة ، ولكن بشرط مجاوزة الأبنية الظالمة والسلطوية ، ومجاوزة الرؤية الأحادية •

ادوارد ســـبانج :

أود هنا أن أضيف نقطة واحدة الى ماقاله وهبه عن رفاعة الطهطاوى• ففى تقديرى أن رفاعة ظاهرة فريدة فى التفاعل الثقافى بين الغرب والشرق، وبالأخص فى الوطن العربى وفى مصر • فيرى رفاعه أن تقدم الغرب مردود الى تقدم علوم الحكمة التى ينبغى أن يتمثلها الوطن العربى الذى أنتج العلوم النقلية • ثم هو يرى أن الوطن العربى ينبغى أن يتمثل الثقـــافة الغربية • بل هو فى دعوته الى القومية يقرر أنه وان كان الغرب مسيحيا الا أن ذلك لا يمنع الوطن العربى من التعلم من الغرب لأن العلم لا وطن له • وأنا أعتقد بأنه من اللازم تبنى هذا الاتجاه ، لأن رفض الغرب لا يعنى سوى الوقوع فى براثن الأصولية الدينية والجيتو •

سليم نصر :

فى تقديرى أن بحث طيبى عـــام للغاية ، ومن ثم فهو ينطوى على ازدواجية فى المعانى والمفاهيم • بل انى كعـــالم اجتماعى وليس كعـــالم سياسى لى تحفظ على مفهـــوم « المجتمع العـــالمى » ، ذلك لأنه ليس ثمة مجتمع عالمى •

وثمة ملحوظة ثانية خاصة باعتبار الثقافتين الغربية والشرقية قطبين أو كيانين • فمن شأن ذلك أن يثير مشكلات ، فى حين أن المسألة أعقد من ذلك سواء كان ذلك فيما مضى أو فى أيامنا هـــذه • بل ان هـــذا التصور ينطوى على موقف ايديولوجى • وعلى الرغم من أهمية النظر الى هذا الموقف الايديولوجى من الوجهة السوسيولوجية أو السياسية الا أنه ينبغى عدم تناوله على أنه واقع حقيقى • وكل ذلك مرتبط بقضية الاتصال والتسامح ، لأن التسامح الثقافى الداخلى أكثر أهمية من الاتصال الثقافى الخارجى •

وثمة ملحوظة ثالثة وأخيرة خاصة بمفهوم العودة الى الثقافة القومية. فهذا مفهوم ايديولوجي لأنه من المحال العودة . وفي امكاني التدليل على أن المجتمعات العربية مقطوعة الصلة بثقافتها .

سيد عويس :

في بحث طيبي ثمة تعميمات تعسفية . مثال ذلك : ينبغي توضيح مفهوم الجيتو . ولقد طالعت يوما ما أن الجيتو هو المكان الذي يقيم فيه أولئك المنبوذين . فهل هذا هو ماتعنيه . واذا كان ذلك كذلك فمن ينبذ من ؟

بسام طيبي :

ان مفهوم الجيتو لا يعني الا العزلة .

سيد عويس :

كان ينبغي أن توضح ذلك . ثم انك تقرر أن العالم الثالث متباين ، وأنا أقول لك ان العالم الاسلامي متباين كذلك . واذا كنت تتصور أن مصر اسلامية فهي مباينة لباكستان ولدول اسلامية أخرى ، اذ أن لها تاريخا خاصا .

وملحوظة ثانية خاصة بمحمد عبده . وقد أشار وهبه الى أن محمد عبده كان تلميذا للافغاني ، وهذه حقيقة ولكنهما لم يكونا على وفاق لأن الأفغاني كان ينشد الثورة الاسلامية . وهذا ماكان ينشده عبده ولكن بأسلوب آخر غير أسلوب الأفغاني . وكان رشيد رضا تلميذا لمحمد عبده كما كان حسن البنا . ولهذا فاني أتفق مع وهبه في أن محمد عبده كان حاملا لجذور حركة الاخوان المسلمين . فثمة استمرارية بين محمد عبده ورشيد رضا وحسن البنا . وقد كان بزوغ مثل هذه الايديولوجيات مواكبا لعصور التدهور وسيطرة ايديولوجيا العصور الوسطى . ثم جاء محمد علي وانفتح على الغرب . وقد استخدم وهبه لفظ الانفصام أو الشيزوفرينيا . بيد أن هذا اللفظ سيكولوجي وأنا أوثر عليه لفظ الازدواجية الثقافية ، لأن هذا اللفظ يشير الى المجتمع وليس الى الفرد . اننا نعاني من الازدواجية الثقافية ، بل ما زلنا نحمل الأفكار الفرعونية والاسلامية والغربية .

وثمة ملحوظة أخيرة مطروحة على هيئة سؤال :
لماذا يخشى الغرب ايران ، ولماذا لا يخشاه الاتحاد السوفيتى ؟

منى أبو سنه :

ان التحوير الذى يريد وهبه ادخاله على العبارة الأخيرة فى بحث طيبى تفضى الى اتساق البحث · ان قول طيبى بأن التحديث والأخذ بمنجزات العلم والتكنولوجيا لا ينطوى على قهر الثقافة الوطنية هو دعوة العالم الثالث الى أن يكون مستهلكا للتكنولوجيا الغربية · ورفض العـــالم الثالث لهذه المنتجات يجعله مجرد سوق للمنتجات الغربية · ومن هذه الزاوية فان طيبى يكرس مفهوم الهوية ويحث العالم الثالث على المحافظة على هويته المتخلفة مع عدم التأثر بالهوية الأوربية · ومن ثم فان طيبى يدعو الى ثنائية تتنافى مع مفهوم المجتمع العالمى · والنتيجة صراع عالمى بين الهويات من حيث هى مطلقات ، سواء كانت مطلقات دينية أو ايديولوجية · ولهذا فان اشكالية هذا البحث تكمن فى أنه ينقد الاحياء الاسلامى ولكنه فى نفس الوقت يؤيد الهوية الثقافية ، والنتيجة بزوغ حركة الاحياء الاسلامى الرافضة للحضارة الغربية الى حد تدميرها · ومن ثم فان الدعوة الى تدعيم الهوية ليس لها الا نتيجة واحدة ، هى العودة الى الجذور · أما محاولة كبت النتائج المترتبة على هذه الدعوة على نحو ماجاء فى بحث طيبى فليس الا تناقضا مأساويا لا ينتج سوى انفجارا مدويا ·

بسام طيبى :

أود ، فى البـــداية ، أن أبدى ملحوظة عامة مفادها أن قصر بحثى وعموميته يفضيان الى سوء فهم · ولهذا لابد من ازالته · ثم أبدأ بالرد على التعقيبات مبتدئا بآخر تعقيب لمنى أبو سنة · ففى العام الماضى شاركت فى مؤتمر فى تونس بعنوان « العلم والتكنولوجيا والتنمية » وكانت القضـية المثارة هى كيفية امكان دول العـــالم الثـالث تجاوز التخلف وتبنى العلم والتكنولوجيا لكى تصبح دولا متقدمة ، وتمتنع عن محاكاة الثقافات الأخرى، وتحافظ على هويتها · وقد دارت معظم الأبحاث ، فى هذا المؤتمر ، على

مقولة الأصالة · وفى تقديرى أن تجاوز التخلف من غير فقدان الهوية مسألة مرتبطة بالبنية · فهل فى الامكان تمثل احدى التكوينات البنيوية للثقافة الغربية ، وهى العلم والتكنولوجيا ؟ وأنا أعتقد أن فكرة الهيمنة هى احدى ملامح الثقافة الاسلامية · ان مفهوم « الأمة » فى الثقافة الاسلامية التقليدية ليس محدودا بجزء معين من العالم ، بل انه يعنى العالم برمته · بيد أن هذا المفهوم لا يصلح لعالم متعدد · ولهذا فان التجديد الثقافى فى الاسلام فى امكانه أن يتضمن تغييرا فى مفهوم الهيمنة · وأنا ضد الهيمنة الغربية ولكن هذا لا يعنى أن تكون الهيمنة الاسلامية هى البديل · ان التبادل الثقافى المتكافىء بين المجتمعات أمر لازم ولكنه ليس أمرا حاصلا · ومن ثم فان ارساء هذا الأمر ينبغى أن يكون أحد أهدافنا ·

وأنا أرد على اعتراض منى أبو سنه بأن التناقض فى حججى والناجم من تمثل العلم والتكنولوجيا ليس كامنا فى المحاكاة لأن المحاكاة لن تفضى الى تجاوز التخلف · ان التجديد هو السبيل الى هذا التجاوز ·

وبالنسبة الى اعتراض سيد عويس فأنا أتفق معه فى أن العالم الاسلامى متباين · وقد أوضحت فى كتابى « أزمة الاسلام المعاصر » أن ثمة ثقافات اسلامية متباينة · ففى اندونيسيا ، مثلا ، اتخذ الإسلام شكل الثقافة الأموية بفضل تأثير الثقافة الوطنية · وفى جنوب شرق آسيا ليس ثمة حجاب للمرأة المسلمة · وفى المؤتمر الثالث للجمعية الأوروبية العربية للبحوث الاجتماعية الذى انعقد فى مالطة عام ١٩٨٠ ناقش المؤتمرون قضية الهوية الثقافية · وقد دارت الأبحاث والمناقشات على أن مثقفى العالم الثالث قد تمثلوا قيم ثقافتهم ، كما تمثلوا قيم الثقافة الغربية ، وأصبحت الحياة اليومية تتسم بهذه الازدواجية الثقافية · وبسبب هذا التمثيل اقترحت استعمال مصطلح دوركايم « الاغتراب » بدلا من لفظ « شيزوفرينيا » ، للتعبير عن تمثل نسقين من القيم ·

وبالنسبة الى اعتراض سليم نصر أود التنبيه الى أن لفظ « المجتمع العالمى » ليس من ابداعى ، وانما هو وارد فى علم العلاقات الدولية · ولكن ثمة حدود فى استعمال هذا اللفظ ·

أما العلاقة بين المشرق والمغرب فهى ليست علاقة بين كيانات مستقلة ، فثمة تعاثلات وعلاقات قديمة . واهتماماتى منصبة على تطور العلاقة بين الشرق والغرب منذ القرن التاسع عشر ، وتحليلها على مستويين : مستوى التبادل الثقافى بين الشرق والغرب ، ومستوى الوضع الثقافى فى كل منهما . أما اهتمامى ، فى هذا البحث ، فمنصب على المستوى الأول . أما عن الثقافة فأنا موافق على أنها ليست مسألة ذهنية أو ايديولوجية ، وانما هى مسألة بنيوية .

أما بالنسبة الى سبانج فأنا أتفق مع رأيه عن رفاعه الطهطاوى ، ولكن التيار الاسلامى، منذ رفاعه والرواد المسلمين فى مجال الابداع الثقافى والتحديث ، لا يجرى على وتيرة واحدة . وأنا أتفق مع مراد وهبه فى أن ثمة سطورا تفضى الى الأصولية الدينية . ومع ذلك فهذه السطور ينبغى ألا تفضى بنا الى انكار السمة الابداعية فى انتاج رفاعه .

وبالنسبة الى رضا بوكرع فان بنية الاتصال الثقافى المتبادل فى المجتمع العالمى المعاصر ليست على نمط واحد . وفى تقريرى الى المكتب الأجنبى فى ألمانيا الغربية المختص برسم السياسة الثقافية الأجنبية لألمانيا ألمحت الى اللاتماثل فى الاتصالات فى المجتمع العالمى . ثم أوضحت أن السياسة الثقافية الأجنبية للدول الغربية ينبغى أن تضع فى اعتبارها أنها جزء من البيئة اللامتماثلة ، وأن يكون لها هدف يمكن تحقيقه فى القرن القادم ، وأعنى به الأبنية المتساوية داخل بناء العلاقات الدولية .

أما عن الأبوة الغربية فأنا أقرر أنها عائق أمام الاتصال الثقافى المتبادل . بيد أن بحثى لا ينصب على الأبوة وانما على الاحياء الثقافى ، وعما اذا كان هذا الاحياء عائقا أمام هذا الاتصال الثقافى المتبادل .

أما بالنسبة الى تعليق عبد القادر الزغل فأنا اتسق معه على استحالة أن نكون غربيين ، بيد أن ثمة تأثيرا غربيا وبالأخص فى مجال التعليم . فالأفريقيون والآسيويون الذين تعلموا فى المدارس والجامعات الغربية متأثرون بالثقافة الغربية . فثمة تغير فى أسلوب تفكيرهم ، وهذا بدوره يفضى الى انفصام فى أسلوب التفكير وفى الأبنية الاجتماعية .

ان لفظ « جيتو » يعنى العزلة ، ولهذا فأنا أؤثر استعمال لفظ أقلية بالنسبة الى أوربا وليس لفظ جيتو · ذلك أننا عندما نتحدث عن جيتو ثقافى غربى مهيمن سياسيا فاننا نعنى أن الهيمنة الأوربية ليست محصورة فى المجال السياسى · وفى العالم الثالث ثمة مراكز وثمة هوامش · فى القاهرة ، مثلا ، هى مركز المجتمع المصرى حيث التغريب وارد فى مجال التعليم ، فى حين أن المسألة ليست كذلك فى غيرها من المدن المصرية · ان تأثير الثقافة الغربية قائم فى المركز · ومن المركز ينتشر تأثير الثقافة الغربية ·

المتحدث الثانى : انطوان مسره

موضوع بحثه : الحق فى التباين

بسام طيبى :

ثمة بعد بنيوى مطلوب ، ذلك أننى قد لاحظت ، فى هذا البحث ، أن أسلوب التفكير المهيمن فى العالم العربى ليس ملائما ازاء استراتيجية الصراع ، وأن المعيار المهيمن هو معيار التوحيد دون مراعاة لتباين مصالح البشر · فالنظر الى المجتمع على أنه جماعة متكاملة هو مفهوم غربى ، ليس من الزاوية القومية ولكن من الزاوية السوسيولوجية · ومعنى ذلك أنه فى المجتمعات الغربية الصناعية ذات الأبنية الاجتماعية المعقدة والانقسامات الاجتماعية ليس فى امكان البشر أن يتسموا بأسلوب موحد فى التفكير ، فى حين أن هذا ممكن فى المجتمعات اللاصناعية · وهذه احدى الأبنية الأساسية المطلوبة لتقبل الآخر رغم أنه متباين ·

عبد القادر الزغل :

وأنا بدورى أسير فى نفس الاتجاه ، اتجاه المقارنة بين مجتمعات متباينة · فنحن متأثرون بفكرة أن الغرب مجتمع متسامح · وأنا أرغب فى وضع هذه المسألة فى اطارها التاريخى · وفى هذه الحالة نرى أن « الأمة » أو الدولة التى تحكم أمة أو مجتمعا مدنيا متجانس الثقافة انما تقوم على العنف · وفرنسا أقوى دليل على مانقول · ومن هنا ينبغى طرح مفهوم التسامح فى اطار مفهوم الدولة · وفى هذا الاطار ، اطار العلاقة بين المجتمع المدنى والدولة ، نفهم مسألة التسامح أو التعصب ·

سليم نصر :

وأنا كذلك أسير في اتجاه عبد القادر الزغل ، فيما يختص بالعلاقة الجدلية بين العنف والتأسيس السياسي للدولة الذى يستند الى مفهوم الديموقراطية والتعددية · والتسامح ، في اطار هذه الثقافة السياسية ، أصبح مفهوما مجتقرا ، وأصبح مفهوم الديموقراطية ، وليس مفهوم التسامح ، هو المفهوم الأساسى · أما فى العالم العربى فالمسألة على خلاف ذلك · فالنضال من أجل ترسيخ الديموقراطية أفضل من النضال من أجل التسامح · ثم اننا فى حاجة الى التعددية الايديولوجية والسياسية · أما التسامح فقيمة تقليدية فى الثقافة السياسية فى العالم العربى ، وبالأخص بالنسبة الى الجماعات العرقية مثل غير المسلمين ، اذ أن استبعادهم أمر مستحيل ·

مراد وهبه :

يبدو لى ، يا أخ مسره ، أنك تتناول مشكلة التسامح بمنظور دينى · فأنت تؤازر التجربة اللبنانية من حيث هى تجربة طائفية · وأنا أرى أن أى مجتمع يستند الى مطلقات دينية ، والى رأسمالية طفيلية فى آن واحد فان الحرب الأهلية نتيجة حتمية · ومعنى ذلك أن التعصب هو السائد · ولهذا أنا أختلف مع رأيك القائل بأن لبنان رمز لتجسيد التعايش السلمى بين الأديان ، لأن هذا الرأى لا يواكب الا التعصب · فمجتمع يقوم على الأديان هو مجتمع يقوم على الصراع بين المطلقات · واذا أضيفت اليه رأسمالية طفيلية (أى غير منتجة وتستند الى الاستهلاك) فليس من ثمرة سوى الحرب الأهلية والتعصب · ومن ثم ينبغى ادخال العوامل الاقتصادية فى تحليلك للاوضاع فى لبنان ، والا فأنت مصاب بخداع بصرى يوهمك بأن نموذج الوحدة العربية هو الطوائف الدينية ·

رضا بوكرع :

أفهم أن صاحب هذا البحث لديه هموم خاصة بالبحث عن حلول عملية لمشكلة التسامح · وهذا التناول يبين مواجهة المشكلة بهموم اجرائية ، أى

النظر الى التسامح على أنه وسيلة لمجاوزة تناقضات المجتمع اللبنانى · فما هى فاعلية هذا التناول ؟ هذه مسألة أخرى · ولى بعض التحفظات على مفهوم التسامح · فهو مطروح ، فى هذا البحث ، على أنه قيمة برانية آتية من مجتمعات متقدمة للافـــادة منه فى حل الصراعات · وهذا أمر مذهل وبالأخص بالنسبة الى الجزء الخاص بالعقبات · وتبنى مفهوم التسامح على أنه مفهوم يستلزم العقلية الديكارتية التى تحلل وتقسم مسألة غريبة على العقلية العربية التى تعجز عن التحليل والتقسيم · ومن ثم فهذا التناول خطير الى الحد الذى أضعف فيه عملية التحليل ، ثم أنه يستند الى أحكام تقويمية لا تفضى الى حل المشكلة · والخلاصة أن البحث عاجز عن استيعاب جملة الأبعاد الكامنة فى المشكلة اللبنانية ·

أنطوان الحكيم :

هذا البحث يوحى بأن صاحبه معارض لايجاد حل للطائفة اللبنانية · وهنا ثمة تفرقة بين الايديولوجيات والايديولوجيين السياسيين · ومن البين أنه فى المجتمعات التعددية ، مثل لبنان ، حيث تعترف الدولة بالملل الدينية ، ثمة تعارض بين التعددية من جهة والنظام السياسى المركزى من جهة أخرى · فمنذ استقلال لبنان عام ١٩٤٣ وهذا التعارض هو السائد · فصراع عام ١٩٥٨ ، وصراع عام ١٩٧٥ قائمان بلا حل حتى الآن · والسؤال اذن : هل التسامح ، فى المجتمع اللبنانى، يصطدم مع تميز الجماعات الصغيرة ، وهل هو يحاول محاكاة مجتمع سياسى يرفض تغيير الوضع القائم ويثبت الفوارق والانقسامات ؟ أم هل من الأفضل للبنان أن يكون التسامح على غير هذه الوتيرة ، أى أن يقدم التسامح على أن من حق الجماعات الأخرى أن تكون متبـــاينة ، من أجـــل تأسيس مجتمع سياسى يفضى الى التكامل الاجتماعى الذى يكون احدى العوامل المحققة للاستقرار السياسى فى لبنان؟

توليو تنتورى :

لى ملاحظة على لفظ تسامح · انه مفهوم سلبى بمعنى أن التسامح هو من أجل الآخر · وأنا أبحث عن مفهوم آخر ينطوى على تعددية أفضل ، ويقر هوية لآخرين وحقوقهم ·

على أومليل :

ينبغى التمييز بين الأفكار فى البلدان المتعددة حيث نجـــد أن نفس الأفكار ليس لها نفس المعانى ، لأنها تتخـذ مسارات تاريخية متباينة · والعالم العربى يريد تحقيق هدفين فى آن واحد : المحـافظة على الهـــوية والأصالة ، ومقاومة الضغوط الأجنبية ·

روبيرتو شيبرياذو :

فى تقديرى أن الاحترام يعنى قبول الآخر ، أى فهم رغبات الآخـــر ، وهذا يعنى الاتصال · ونقطة البداية فى تجاوز التعصب هى الاعتراف بأن أى خطاب هو خطاب ايديولوجى · وهذا الوعى لازم لفهم التسامح ·

عبد القـادر الزغل :

يبدو من المناقشات أن مفهوم التسامح مفهوم متآكل · لأن التسامح يعنى مطالبة الأقوى أن يكون متسامحا مع الأضعف ، ولكن ينبغى أن نكون على وعى ، قبل تناول هذا المفهوم العارض ، بأن ثمة مسلمة هامة وهى أن التباينات ليست تباينات بين أفراد ، وانما هى تباينات بين جماعات ، وهذه مسألة مناقضة لمفهـــوم الديموقراطية · وهذه المسلمة الخـــاصة بمفهوم الديموقراطية تعنى أن التباين ينطوى على أغلبية وأقلية ، وأن التمايز بينهما هو ثمرة التمايز بين الأفراد · ذلك أن الديموقراطية تقرر تساوى الأفراد من حيث المبدأ · وفى المجتمعات العربية ثمة جماعات مستقلة · والحديث عن المساواةو الديموقراطية هو ، منذ البداية ، اقرار بوجود هذه الجماعات المستقلة المتباينة · ومعنى ذلك أن الأفراد متساوون ، وأن القيمة هى للاغلبية والأقلية ، وأن الحديث عن مفهوم التســـامح يعنى أن المجتمع ليس مجرد مجموعة من الأفراد وانما جماعات فى حالة فعل ورد فعل ·

أندريه مرسييه :

أود لفت الانتباه الى أن مفهوم الديموقراطية فى العالم يتباين من مكان الى آخر ، ومن أيديولوجيـــا الى أخرى وأنا قـــادم من أعرق بلـــد فى

الديموقراطية ، بل أغلب الظن البلد الديموقراطى الوحيد (سويسرا) · ولهذا فأنا أعتقد أن الصورة التى قدمتموها عن الديموقراطية ، حتى الآن، ليست كافية فى الواقع ·

مارتن ســـبانج :

ان التداخلات الثلاثة الأخيرة تبين أن ثمة اختلافا فى مفهوم السامح · فهو مقبول عند واحد ومرفوض عند الآخر ، ومحاولة لتغيير معناه عند ثالث · ومعنى ذلك أن علينا أن نبدأ بتعريف التسامح · وفى تقـــديرى أن التسامح ، كلفظ يجب قبوله من حيث أنه موضوع مؤتمرنا ، ينطوى على احترام كرامة الآخر · ذلك أن الآخر ، عندما يكون موضوع تسامح ، يتصور أنه غير متساو مع غيره ، وأنه مقبول على أساس ذوبانه فى الكل · ومن هذه الزاوية فانه ينبغى التطلع الى ماهو أكثر من التسامح ، الى حوار الثقافات · وهذا الحوار جوهرى اذا كنا راغبين فى تحقيق الحضارة العالمية· وهذه الحضارة العالمية تفترض أن كل حضارة، وكل جماعة عنصرية، ليست هى الحضارة ، وانما هى احدى الحضارات · واذا كنـــا نتطلع الى تحقيق الحضارة العالمية فعلينا أن نتكلم عن الحضـــارات الأخرى التى تبـــاين حضارتنا ·

سليم نصر :

أنا متفق مع كل ما قيل ، وكل ما قاله الزغل فيما يختص بمفهـــوم الديموقراطية · بيد أن هذا المفهوم مطروح فى اطار التراث الفرنسى ، ولكن فى مجتمعات أخرى ثمة حق للجماعات فى تنظيم أنفسها مثل بلجيكا وهولندا وحتى أمريكا · وهكذا فان الديموقراطية تنسحب على الجماعات وليس فقط على الأفراد · أما التراث الفرنسى فليس هو التراث الانسانى للديموقراطية ، وانما هو مجرد تراث ·

أنطوان مسره :

سأرد على هذه التداخلات من غير ذكر للتفصيلات الجزئية · وقد أشرت ، فى بحثى ، الى أن التسامح هـــو الحد الأدنى فى الحـــديث عن

الديموقراطية · وقد أشرت كذلك الى أن ثمة عوامل ثلاثة (الوحدة العربية ، والأصولية الاسلامية ، وأحداث لبنان) تبين أن مسألة الديموقراطية ، فى العالم العربى والشرق الأوسط ، تطرح نفسها فى الحد الأدنى · ففى هذا العالم ثمة جماعات متباينة ومع ذلك ليست موضوع اعتراف ·

وقد ورد ، فى المداخلات ، مفهوم الثقافة السياسية ، وهذه هى المشكلة التى تفرض نفسها على الشرق الأوسط والعالم العربى · وأنا لا أنكر أى من العوامل الواردة فى المداخلات ، ولكنى أوثر التركيز على العوامل السياسية ، أى علاقات القوى فى مجال السياسة ·

المتحدث الثالث : سيد عويس

موضوع البحث : التسامح الثقافى فى مجتمع حضرى مصرى

مزاد وهبه :

فى الحديث عن التسامح الثقافى ليس فى الامكان تناول الدين من حيث هو دين ونقول الاسلام متسامح أو المسيحية متسامحة · فهذا التناول لا معنى له فى اطار الظواهر الاجتماعية ، لأنك فى تناولك لحى بولاق تتحدث عن بزوغ صراعات دينية من وقت لآخر · علينا اذن تفسير هذه الصراعات بالمؤسسات الدينية وليس بالدين ، فنتساءل عن المؤسسات الدينية التى تولد التعصب الدينى · واذا لم نعثر على هذه المؤسسات الدينية التى تسبب الصراعات الدينية فأنت عندئذ مواجه بمعضلة علمية وهى غياب الفرض العلمى الذى يسمح بتفسير هذه الصراعات · وفى هذه الحالة ليس أمامك الا أن تقول عن الحاكم ، مثلا ، أنه مجنون · بيد أن هذا القول ليس تفسيرا علميا ·

أندريه مرسييه :

يبدو لى أن الحضارة التى استمرت آلاف السنين ، مثل الحضارة المصرية القديمة ، يمكنك أن تعثر على ماتريد أن تعثر عليه على الرغم من أن تراثها لم ينحرف عن مساره · السؤال اذن : فى مثل هذا التراث الذى

أحدث تأثيرا فى كل العصور حتى يومنا هذا ، ألا يوجد فى النصوص المصرية القديمة مايدل على وجود فكرة التسامح أو مايماثلها ؟

منى أبو سنه :

ان المتحدث حجة فى كل مايتصل بالمجتمع المصرى ، وبالأخص الجوانب التى تعبر بدقة عن الوعى الاجتماعى للجماهير المصرية وذلك بفضل تحليله للامثلة الشعبية · وانى أعتقد أنه يتفق معى فى أن كل مصرى على علم بأنه على الرغم من أن الحضارة المصرية حية فى قلبه الا أن لفظ « فرعون » يثير فى وعيه الاجتماعى مايفيد اللاتسامح · فلفظ « فرعـــون » مرادف للديكتاتور والطاغية ، ومشتقاته من صفات وأفعال تشير كلها الى النزعة التسلطية · وسؤالى اذن : هل من تفسير لهذه الظاهرة التى تتناقض مع مايذهب اليه الباحث ؟

روبرتو شيريانى :

لى تعليق على لفظ فرعون حيث أنه يعنى ، فى اللغـــة الايطالية ، انسانا مهما ومترفا وليس انسانا متسلطا أو ديكتاتورا ·

توليو تنتورى :

ان لفظ فرعون ينطوى على معنى مزدوج · فهو ، من جهة ، يعكس احساسا بالاعجاب ، ومن جهة أخرى ، يرمز الى معارضة السلطة ·

سيد عويس :

بزغ التسامح ، فى مصر القديمة ، حوالى ٢٥٠٠ ق· م· عندما أصبح الاله رع الدين الرسمى للدولة المصرية · ومع ذلك لم تتوقف عبادة الآلهة الأخرى · وأغلب ما استقر حتى الآن ، فى المجتمع المصرى ، له جذوره فى مصر القديمة · ولهذا ينبغى دراسة الحضارة المصرية القديمة لكى نفهم أن شيئا لم يتغير الى الآن ·

وجوابي على سؤال مراد وهبه أن بحثي دراسة وصفية ولم يكن مقصدي الوصول الى قانون علمي ٠

المتحدث الرابع : انطوان الحكيم

موضوع البحث : « التنظيمات » وانعكاساتها على لبنان

انطوان مسره :

ان البحث يبين ممارسة المؤسسات للتسامح في الامبراطورية العثمانية بمعنى المساواة ٠ والترادف بين التسامح والمساواة مسألة علمية وواقعية في تاريخ الامبراطورية العثمانية الاسلامية ٠ بيد أن انطوان الحكيم يبدو مترددا في تطبيق هذه المعايير ٠ والمغامرة هنا هي في الخلط بين الجوانب المؤسسية والمشكلات السياسية والتاريخية ، والسؤال اذن : لماذا فشل هذا النمط من التسامح الذي يعني المساواة في الفترة الأخيرة من تاريخ الدولة العثمانية ؟ لقد قلت ان هذا النوع من التسامح قد أفضى الى اللاتسامح ، وأنا أقول ان عدم تطبيق هذا النوع من التسامح هو الذي أفضى الى اللاتسامح ٠

اندريه مرسييه :

ثمة سؤالان ولكن لابد من مدخل اليهما ٠ أرجو أن أكون مخطئا اذا قلت ان سليمان الثاني ابن سليمان الكبير قد اصطنع مشروعا لأسلمة أوربا عن طريق غزوها بحرا في القرن السادس عشر ٠ فأعد أسطولا ضخما ولكنه هزم في مالطة ٠ ولكن اذا كان قد قدر له الانتصار واستولت الامبراطورية العثمانية على مقاليد الحكم لأسلمت أوربا برمتها حتى الأرجنتين ٠ وهنا أثير السؤالين : هل كان ثمة تسامح مع الاقليات في ذلك الوقت على الرغم من جبروت الامبراطورية العثمانية ؟ هل ثمة علاقة بين مثالي هذا وما ذكرته أنت عن القرن التاسع عشر ؟

عبد القادر الزغل :

أود توضيح مفهومين ٠ التسامح والمساواة ٠ لقد تجنبنا ، في

مدخلاتنا ، الحديث عن التسامح بمعنى المساواة · ان تجسيد الدولة للتسامح في مؤسسات فى العالم الاسلامى قائم فى العالم المعاصر · ان نظام « التنظيمات » فى القرن التاسع عشر قد طبق فى تونس وقد أرادت الحكومة ، بعد استقلال تونس ، المساواة بين الرجل والمرأة ، وتجسيد هذه المساواة فى مؤسسات · وبمعنى آخر يمكن القول بأنه قد طلب من الرجال أن يكونوا متسامحين · ان مشكلة المساواة تطرح مشكلة بناء الأسرة ، أى تطرح أساس المجتمع المدنى الحديث ، والعلاقة بينها وبين الدولة ·

فليس كافيا أن تجسد الدولة المساواة فى مؤسسات ، لأن تجسيدها واقعيا يستلزم أن تكون المساواة بين الأفراد وبين الجماعات ·

جورج قنواتى :

لى سؤالان : (١) هل فى امكان تحقيق التسامح فى مجتمع يطبق القوانين الدينية ؟ وهل من الأفضل التمييز بين الحقوق الدينية والحقوق المدنية على أساس حقوق الانسان ·

(٢) هل المسح التاريخى الوارد فى بحثك يسهم فى فهم الموقف الراهن فى لبنان ؟

شيبرياني :

لقد ذهلت من التماثل بين المسح التاريخى عند انطوان الحكيم والمسح الذى فرغت منه منذ أسبوعين عن أصول العلمانية ، فلدينا ، من جهة ، ظاهرة البروتستانتية الناجمة عن الاصلاح الدينى ، ومن جهة أخرى ، تحليل ديناميات « التنظيمات » عند الحكيم · فقد استمر الصراع بين المسلمين والمسيحيين لمدة ثلاثين عاما · وقد أثار الحكيم مسألة الصراع بين المسلمين والمسيحيين وقد كان كل من التسامح واللاتسامح متلازمين ·

برند فيشر :

لى ملحوظتان : (١) التسامح يعنى الاعتراف بالآخر كما هو ، أى أن له حقا فى الحياة بدون اضطهاد · (١) ان المشكلة الحقيقية للمجتمعات

الاسلامية ليست فى أن تكون متسامحة أو لا تكون ، وانما فى تأسيس الهياكل الاجتماعية الحديثة · فمثلا فى ايران أقحم آية الله اللاتسامح المطلق ضد الأقليات · وهذا مثال يكشف عن أنه غير صالح كهيكل اجتماعى ·

أندريه مرسييه :

عن الفارق بين التسامح والمساواة أقول ان المساواة مبدأ وارد فى العبارة الأولى من الاعلان الشهير للثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ : « كل البشر متساوون » · وهنا سؤال : ما الشروط الواجب توافرها لتحقيق المساواة بين البشر ؟ ان البشر فى حاجة الى كائن أعظم يتضـــاءلون أمامه لكى يشعروا أنهم متساوون · وبهذا المعنى يمكن أن يكونوا متساوين ·واذا شئتم فهذا برهان على وجود الله ، ولكن لا علاقة له بالتسامح · ومن ثم ينبغى اسقاط الترادف بين التسامح والمساواة ·

أنطوان الحكيم :

بالنسبة الى أنطوان مسره أنا بالفعل متردد فى تطبيق المعايير ، التى استعملتها بالنسبة الى الامبراطورية العثمانية ، على الموقف الراهـن · وبالنسبة الى قناعاتى أعتقد أنه ليس فى الامكان تحقيق التسامح فى مجتمع يطبق القوانين الدينية ، وبالأخص اذا كان هذا المجتمع تعدديا · وفيما يختص بالعلاقة بين أحداث القرن التاسع عشر ولبنان المعاصر أعتقد أن ثمة اتصالا· فمازالت الفوارق بين الجماعات المتباينة والنظام الاجتماعى السياسى فى لبنان اليوم عقبة أمام تحقيق التجانس · فالانقسامات قائمة ، وأحداث القرن التاسع عشر مازالت مستمرة · وثمة تمـــاثل بين الامبراطورية العثمانية وما حدث فى ايران أيام حكم الشاه عندما حاكى الحضارة الغربية ودفعت الأقليات الثمن ·

المتحدث الخامس : اندريه مرسييه

موضوع البحث : التسامح كأمر فلسفى

بسام طيبى :

أود أن أضيف بعدا هاما لمفهوم التسامح كما طرحه اندريه مرسييه ،

وأعنى به البعد البنيوى الكامن فى البعد العقلى · فأنا لا أوافق على القول بأن الأفكار مرآة عاكسة للاساس البنيوى · الأرجح أن الاتجاهات العقلية مرتبطة بمراحل التطور · فثمة علاقة بين القيم السـائدة ونسق القيم ، والتسامح من المكونات الهامة لنسق القيم والبناء الاجتماعى - فمثلا فى قبيلة افريقية ، وعند مرحلة معينة من مراحل النمو ثمة معايير عامة سائدة بين أفراد القبيلة لأن نسق القيم ، فى هذه القبيلة ، يعكس مرحلة دنيا من مراحل التطور الخالية من التباين · ولهذا ففى مثل هذا التنظيم الاجتماعى ليس ثمة حاجة الى التسامح لأنه ليس ثمة حقوق انسانية عامة لأن الحقوق الانسانية مرتبطة دائما بمرحلة عليا من مراحل النمو ، ولأن الحق فى التباين مرتبط كذلك ببناء اجتماعى معقد وينطوى على تباين ·

منى أبو سـنه :

لى تعليقان :

(١) الحق فى التفلسف كنشاط فى حد ذاته ، أى التفلسف من أجل التفلسف ، على نحو مايذهب اليه مرسييه ، غير مقبول لأن الانسان يمارس فن التفلسف فى اطار اجتماعى ثقافى وذلك لتحقيق أحد هدفين : اما تغيير الوضع القائم أو تدعيمه ·

(٢) عن ديالكتيك التسامح فى علاقته مع النزعة الانسانية التى تبزغ من تسامح غير مسيس أعتقد أن نفى التسيس عن التسامح يولد نقيضه وهو اللاتسامح · وهذا هو ديالكتيك هذه القضية لأنها تتجاهل الجذور السياسية للاتسامح ، ومن ثم ليس فى امكانها تجنب بزوغ اللاتسامح · وهذا الفصل بين التسامح والسياسة يفضى الى التعصب فى جميع المجالات ، ليس فقط فى المجال الدينى ، وانما أيضا فى المجال السياسى والايديولوجى والاجتماعى،

روبرتـو شـيبرياني :

أنا اتفق مع مرسييه فى جملة آرائه : بيد أنه فى نهاية بحثه يذكرنى بلفظ مضاد للفظ ايديولوجيا ، وهو لفظ يوتوبيا الذى لم يرد ذكره بصراحة فى البحث · فثمة رؤية يوتوبية ، وسؤالى هو : هل تعتقد أن تجاوز اللاتسامح هو المصير النهائى للديموقراطية ؟ وجوابى أنه يمتنع حذف الايديولوجيـا

تماما · والمطلوب عندئذ البحث عن رؤية فلسفية وسياسية فى تناول الايديولوجيا ·

رضا بوكرع :

انه بحث رائع للغاية ، اذ لفت انتباهنا الى الظروف التاريخية التى أفضت الى بزوغ مفهوم التسامح · وليس عندى سوى سؤال وملحوظة · السؤال هو : هل بزوغ مفهوم التسامح مرتبط بأزمة فى اجماع الرأى في المجتمع ؟ وبعبارة أخرى يمكن القول بأن الحديث عن التسامح يواكب غياب الوسائل المؤدية الى تحقيق اجماع الرأى · وهنا نحن نواجه موقفا من العنف ومن نفى الآخر · هل نطالب بالتسامح عندما يعجز المجتمع برمته عن الهيمنة على جميع أعضائه سواء كانوا أفرادا أو جماعات ؟ أو هل ثمة علاقة بين هذا المفهوم من جهة ، ومفهوم آخر عن العنف الاجتماعى من جهة أخرى ، مرتبط بتطور المجتمع الغربى ، وبالأخص ، بنشوء الرأسمالية التى تنطوى على صراع اجتماعي وصراع طبقى وعنف قاتل ؟

أما ملحوظتى فهى أنه من الممكن ربط مفهوم التسامح بالمفهوم الغربى بمفهوم التسامح بالمعنى الاسلامى على نحو ماجاء فى بحث انطوان مسره ؟

عزت قرني :

أعترض على القول بأن التسامح قيمة · فالواقع أن التسامح اتجاه تكتيكى ، وينطوى على نقيضه · ولهذا اذا تساءلنا : ما التسامح ؟ الجواب : انه لا تسامح مضبوط ، أو هو تسامح مستأنس ينطوى دائما على لا تسامح، أو هو أسلوب احتمال الآخر · ومن ثم فان التسامح هو أسلوب اخفاء اللاتسامح ·

عبد القادر الزغل :

ان المثال الذى قدمه مرسييه عن وطنه ، سويسرا ، ينبغى أن يفهم على أنه تمييز بين مفهوم التسامح ومفهومى المساواة والاخاء · ففى سويسرا التسامح اقرار بالتباين واعتراف بالأقليات · وهنا يكتسب التسامح دلالته

سوسيولوجية التى تعني بأن الأخوة ليست عامة ، وأن ثمة تباينات ثقافية واجتماعية ، وألا ثمة مساواة بين الجماعات · واذا كان ذلك كذلك فثمة مسلك واحد هو الاحترام والسخاء · هذه هي الأبعاد التي تفسر لنا تقدم سويسرا فى هذا المسار ·

رضـــا بوكـرع :

أنا لا أتفق مع الزغل فى حديثه عن مثال سويسرا · ففى هذا البلد ثمة مشاكل للاقليات ، وبالأخص للعمال المهاجرين ·

أنطوان مسره :

ليس ثمة اخاء فى المجتمع السياسى · وانما ثمة علاقات قوى لأن هذه هي السياسة ، وبالتالى فانها تنطوى على اللاتســـامح باعتباره تسامحا مضبوطا ·

بســـام طيبى :

أود توضيح غموض بعض الألفاظ الواردة فى المداخلات مثل ، أن نقبل ، أن نتسامح ، أن نقر ، وسماحة ، وتسامح فى الاسلام · فكلها ألفاظ متباينة · فثمة تراث عن السماحة فى الاسلام ، وتعنى قبول أهل الكتاب على أنهم أقلية محمية ، ولكن ليس ثمة تراث عن التسامح المتبادل فى التاريخ الاسلامى ، أى الحق فى التباين ، أو قبول الآخر والاعتراف به كمشـــارك فى التفاعل الاجتماعى · ان التراث الوحيد عن التسامح ، فى التاريخ الانسانى ، هو التراث الغربى · فمن زاوية التاريخ العقلى ثمة تراث التنوير ، ومن زاوية تاريخ الأبنية الاجتماعية ثمة بزوغ المجتمع الصناعى المدنى ·

اندريه مرســـــيه :

أبدأ بالرد على طيبى · فهو مازال ينظر الى التسامح على أنه قيمة على الرغم من كل ماقلته · ان القيمة لها ثمن ، أما التسامح فليس له ثمن · وهذا هو الأصل اللغوى للتسامح · ولكنى فى نفس الآن اقرر أن القيمة

هى دائما فى مفترق الطرق بين الكم والكيف · وهذا لا ينطبق على التسامح · فأنت اذا شيدت نسقا للقيم فمن الممكن تطويره الى نظرية ، بيد أن النظرية تخلو من مفهوم القيمة · ان عليها أن تستعين بمفاهيم متنوعة كما هو الحال فى نظريات الفزياء · فثمة قوة تولد سرعة وهكذا دواليك · وما عليك الا أن تفصل بين هذه المفاهيم ثم تربطها ببديهية أو مسلمة ·

وليس من المرغوب فيه دائما أن نشير الى التطورات الحادثة فى تاريخ البشرية · فأنت تريد أن تلفت انتباهى الى « الحق فى التباين » · وانا قد تحدثت عن التباين فى بحثى · وبسام طيبى يقول انه لم يسمع عن حق التفلسف كحق من حقوق الانسان ، وأنا هنا أقرر أن هذا النفى لحق التفلسف يتناقض مع رأى فلاسفة العالم · فهذه حقيقة مقررة ، وأنا بدورى أعتقد أن الانسان فيلسوف بالطبيعة ، ولكنه ليس فيلسوفا محترفا · والناس ، فى معظم الأحوال ، عاجزون عن التفلسف على النحو المطلوب ، ولهذا عليهم أن يتعلموا هذه الحرفة · ولكننا جميعا فلاسفة بالطبيعة لأن كلا منا يطرح هذه الأسئلة : لماذا أنا هنا ، وما معنى حياتى ؟ هل أنا حر ؟ وهى أسئلة من الصعب تناولها وليس لها أجوبة حاسمة ·

وبالنسبة الي منى أبو سنه فأنا أتفق معها فى أن التفلسف يمارس دائما فى اطار اجتماعى ثقافى معين ، والخروج من هذا الاطار الذى يحدنا أمر صعب · ومع ذلك فان الخروج من هذا الاطار هو جزء من التفلسف · وفيما يختص بنفى التسيس عن التسامح الذى من شأنه أن يتضمن اللانسامح فكل ما كنت أقصد اليه هو أننا ينبغى ألا نعتقد أن مشكلة التسامح لا ترتبط الا بالدين وحده أو بالسياسة وحدها ، وانما هى أكثر من ذلك ، انها سلوك متكامل ازاء جميع مرافق الحياة ·

وبالنسبة الى شيبريانى فأنا اعترف اننى أتبنى ، فى نهاية بحثى ، رؤية يوتوبية · ويقول أورتيجا اى جاسيت ان الفيلسوف يبالغ عندما يقرر شيئا ، وهذه المبالغة تميل الى اليوتوبيا · ثم انك تتساءل عما اذا كان تجاوز الايديولوجيا هو مصير الديموقراطية كشكل · وأنا لا أعتقد ذلك ، لأن الديموقراطية نفسها يمكن أن نتبناها كشكل من أشكال الايديولوجيا · ان

ثمة شكلين لبناء المجتمع : الملك الذى يمثل الله على الأرض وذاته مصونة من النقد ، أو الشعب الذى هو صاحب القرار • ومع ذلك فلا هذا ولا ذاك قابل لأن يتحقق ، ذلك لأن الملوك بشر وليسوا آلهة • وكانوا معرضين للخطأ على الدوام • وحتى سويسرا ليست ديموقراطية على النحو المطلوب •

وبالنسبة الى رضا بوكرع فيما أثاره عن بزوغ مفهوم التسامح أقول أن المنظور التاريخى ضرورى لفهم بزوغ أية ظاهرة وتطورها الى اليوم • كان العصر الهيلينى بداية تمثل مفهوم التسامح الوارد من الهند كما أوضحت فى بحثى • وفيما يختص بمسألة العلاقة بين أصل مفهوم التسامح وبزوغ الاجماع الاجتماعى المواكب لمظاهر العنف فى الغرب أعتقد أن الحوار هام للغاية لتحقيق التسامح ، وأن مهمة الفلسفة هى اجراء هذا الحوار لأنه يمكن أن يفضى الى التسامح لدى المساهمين فى الحوار ، والى تجنب العنف• أما ملحوظتك عن الاستعانة بالمفهوم الاسلامى للتسامح ، فأنا أقرر انى لست خبيرا فى الديانة الاسلامية • ومع ذلك فأنى أرى أن التسامح فى الايديولوجيا الاسلامية (وأنا أستميحك عذرا فى استعمال لفظ ايديولوجيا) ليس افرازا تلقائيا من الاسلام ، وانما من الثقافة الهيلينية • وهذه مسألة جديرة بالبحث•

أما بالنسبة الى سؤال عبد القادر الزغل عن الظروف التاريخية التى أدت الى الوضع الراهن للتسامح فى سويسرا بالنسبة الى الأقليات فالجواب صعب لأنه يستلزم البحث فى تاريخ يمتد الى سبعة قرون • فقد كانت سويسرا بلدة صغيرة عندما قامت بثورة سلمية ضد امبراطورية ال هبسبيرجر من أجل تحقيق حياة سلمية • وقد تحولت هذه الحياة السلمية الى ديموقراطية ليس لها مثيل فى هذا العالم ، ومن الصعب تطبيق هذا النموذج بسبب تباين الأمم والبلدان ، وبسبب أن سويسرا بلدة صغيرة •

البحث السادس : بيرتو شـــيبريانى :

موضوع البحث : الأيديولوجيا والتسامح الثقافى

عـــزت قـــرنى :

أود الاشارة الى أن الانسان العربى ، على نحو مايصفه شيبريانى ،

ليس له وجود · وكان من الأفضل التحدث عن الانسان المسلم ، أو عن الانسان الذى يتحدث العربية ·

عبد القادر الزغل :

انى أركز على العبارة الأخيرة فى بحث شيبرياني لأنى أعتقد أنها مهمة للغاية اذا أردنا فهما أفضل لمفهوم التسامح · فأنت تتساءل فى نهاية بحثك : لماذا ثلاث ديانات فى معبد الأديان فى سيناء ؟ ومعنى سؤالك أنه ليس ثمة تسامح بالنسبة الى الأديان الأخرى ، ثم انه مطروح على المستوى الدينى أو مستوى المقدس · ومعنى ذلك أيضا أن المقدس محصور فى الأديان الثلاث دون سائر الأديان الأخرى · ومن هذه الزاوية فان التسامح لن يكون كذلك الا اذا قبلنا تباينا هو مقدس بالنسبة الى الآخر ، أى إن الانسان يكون متعصبا اذا ارتأى أن مقدسه هو المقدس الوحيد ، وأن ما ليس مقدسا بالنسبة اليه هو مدنى · أما اذا قبلنا جميع أشكال المقدس على أنها مقدسة فنحن عندئذ متسامحون ·

والآن ثمة حوار اسلامى مسيحى فى العالم العربى · وفى هذا الحوار ليس ثمة مقدس سوى الاسلام والمسيحية ، وأن ثمة رفضا لتقبل الأديان الأخرى على أنها مقدسة ·

قنواتي :

لى تعليق عما أثاره عبد القادر الزغل عن الحوار الاسلامي المسيحى الذى أسهمت فيه منذ أكثر من أربعين عاما · فهذا الحوار لا يعني رفض الأديان الأخرى ، بل على الضد من ذلك ، فان لجنة الحوار مع الأديان غير المسيحية التى تأسست فى الفاتيكان ، ويمثلها فى مؤتمرنا هذا مارتن سبانج، تنشد دراسة العلاقة بين الكاثوليكية والأديان الأخرى · فثمة حوار مع البوذية واليهودية والأديان الافريقية لا يقل تقديرا وتوقيرا عن الحوار الاسلامى المسيحى ·

مـارتن ســبانج :

كممثل للجنة الحوار مع الأديان غير المسيحية بالفاتيكان أود أن أخبر عبد القادر الزغل أن الحـوار حتى الآن ليس مجصـورا بين المسـيحيين والمسلمين واليهود · فاليهودية ليست مرفوضة من المسلمين ·ولكن الأوضاع السياسية الراهنة ليست من النضج بحيث تسمح للرأى العام بتقبل مثل هذا الحوار · ونفس هذه الأوضاع قائمة فى لبنان حيث يرفض اخواننا اللبنانيين ممارسة هذا الحوار قبل توفر الثقة المتبادلة ، ومن ثم يمكن حل المشكلات الاجتماعية والسياسية وقد أخبرنا قنواتى أن أعضاء «جمعية الاخاء الدينى» فى مصر أبدوا رغبة فى اجراء حوار بين الأديان الثلاثة · بيد أن الظروف الاجتماعية والسياسية تقف عقبة أمام تحقيق هذه الرغبة · وأنا عضـو فى لجنة بالكنيسة الكاثوليكية تشد اجراء حوار بين المسيحية وجميع أديان العالم · ويسود هذه اللجنة روح التسامح وتقبل التعددية بمعنى الاعتراف بهوية الآخر كما هى ، وبمعنى اقرار الحرية الدينية ووحدة الأمم لتأسيس الحضارة ·

مـراد وهبـه :

لى تعليق مع أمل فى التسامح · وتعليقى ينصب على المداخلات عن المقدس وعن حوار الأديان فى اطار التسامح · ورأيى ، فى هذه المداخلات، أنها تندرج تحت راية اللاتسامح · أما تصور أنها من قبيل التسامح فهذا خداع بصرى ، لأن المقدس مطلق ، والدين مطلق · فحوار الأديان يعنى الحوار بين مطلقات ، وهذا خداع بصرى لأنه ليس فى الامكان وجود أكثر من مطلق واحد · فاذا كان لديك عدة مطلقات وأدخلتها فى وحدة فمعنى ذلك أن هذه الوحدة تقضى الى معارضة مطلق مختبىء غير معلن· وهذا هو بيت القصيد من حوار الأديان · وهذا هو السبب الذى يدعونى الى القول بأن اللاتسامح هو المفهوم السائد فى القرن العشرين · والادعاء بأن الأديان، اليوم ، متسامحة هو من قبيل تغطية لمسألة سياسية وراء الستار ·

اندريه مرســـيه :

عن مسألة التسامح بين الأديان الثلاث فانى أنصحكم بالذهاب الى بنارس بالهند ليس من أجل رؤية الأبقار المقدسة فهذه ليست الا سياحة ، ولكن من أجل رؤية التعايش السلمى لأكثر من ألف ايديولوجيا دينية من مختلف الملل والنحل فى آسيا ؛ فيها كل ماجاء عن التسامح فى الاسلام والمسيحية · وفى تقديرى أن هذا التعايش السلمى هو ثمرة تراث قديم هندى عن التسامح ينطوى على التقدير المتبادل للمقدس ·

انطوان الحـــكيم :

لى تعليق على هذا النوع من الأسئلة المطروحة · هل من بين أديان التوحيد الثلاثة دين يقر أنه لا يملك الحقيقة المطلقة ، ويقر أن الآخرين يملكون الحقيقة ؟ اذا كان الجواب بالنفى فليس ثمة حوار ، وانما ثمة لقاءات يقال عنها تجاوزا انها حوار ، ذلك أن مثل هذا الحـــوار هو بلا جدوى · وعند سؤال موجه الى الزغل الذى أثار مسألة الحوار الدينى : هل يقبل الاسلام أن يحاور من ليس من أهل الكتاب ؟

عبد القـــادر الزغل :

أنا لست مفتيا لدار الاسلام · أنا لا أتحدث الا كعالم اجتماع ، ثم انى لا أتحدث عن الدين ولكن عن المقدس وفارق شت بين هذا وذاك ·

انطوان الحـــكيم :

اذن ثمة صياغة أخرى لسؤالى ، وأرجو أن يكون من بين المؤتمرين من هو قادر على الجواب : هل فى امكان الاسلام ، فى مستقبل الأيام ، أن يجرى حوارا مع أديان غير الدينيين السماويين ، أو بالحرى مع غير أهل الكتاب ؟

ســـليم نصر :

أود الاشارة الى ملحوظة أبداها رئيس هذه الجلسة وهو مراد وهبه

عندما قال ان المقدس مساو للمطلق · فأنا كعالم اجتماع أرفض هذا القول لأن ثمة ايديولوجيات علمانية قدسوا مطلقهم على هيئة مؤسسات اجتماعية ورفاهية دنيوية · فهذه أشكال من الأديان العلمانية · وكل هذا يتوقف على مفهومك عن الدين · وأنا أعتقد أنه ليس فى امكاننا فى الثمانينيات من هذا القرن أن نتحدث عن هذه المسائل لأنها تتناول الدين بالمفهوم الكلاسيكى · فثمة أديان علمانية مطلقة ·

وبالنسبة الى شيبرياني فلى ملحوظة عن مفهوم محورى · ماهو مفهوم الايديولوجيا لديك ؟ فأنت أحيانا تتحدث عن الايديولوجيـــا كلفظ مفرد ، وأحيانا كلفظ جمع ، وأحيانا تربط ربطا قويا بين الايديولوجيا والسياسة ، وأحيانا تتحدث عن أيديولوجيا الأسرة ، وأيديولوجيا الدين ، وأيديولوجيا الجنس ، وعن التحالف الطبقى · وهذه كلها مقولات مغايرة للسياسة · وثمة مسألة أخرى عن مكانة أو وظيفة الايديولوجيا فى النظام الاجتماعى · فهاتان المقولتان متناقضتان الى حد ما · ثم أنت ترى أن المصدر الرئيسى للصراع والتعصب مردود الى أفكار متجذرة فى القيم الملازمة للايديولوجيات مثل الأسرة والجنس والطبقة وهكذا دواليك · ثم أنت ترى أن الصراعات لا تبزغ فقط من التباينات الثقافية ، وانما أيضا من أبنية العلاقات الاجتماعية فى الأغلب الأعم · ولهذا فسؤالى هو على النحو التالى : أى الاثنين هو مصدر التعصب والصراع ؟

قنـــــذواتى :

أنا لا أتفق مع نصر فى استبعاده للدين لأنه صلب حديثنا عن التسامح · ثم انى مذهول للغاية من ملحوظة وهبه منظم هذا المؤتمر عن التسامح ، وفى نفس الآن ، يمارس لونا شاذا من ألوان التعصب · ماذا تعنى بقولك ان حوار المطلقات أمر محال · ان الحوار ممكن دائما بين أصحاب النيات الطيبة · والحوار ليس معناه تبشير الآخرين · حقيقى أن كل دين يعتقد أنه يملك الحقيقة المطلقة ، ولكن هذا الاعتقاد لا يعنى نفى الحقيقة المطلقة عن الأديان الأخرى · ان مبرر حوار الأديان هو الاثراء المتبادل ، وتبادل الحقيقة والاعتراف بأن ثمة حقيقة أخرى ·

بـرند فيشـــر :

لى ملحوظتان · الأولى عن بنارس التى أثارها مرسييه · وأنا سأتحدث عن الدين بالمفهوم الكلاسيكى · وهنا أرى فارقا بين الأديان الثلاثة والأنسقة الدينية الأخرى · تتميز الأديان الثلاثة بأنها أديان الوحى اللفظى الذى يؤدى أعظم دور · ومعنى ذلك أن الدوجما تستند الى ألفاظ فى النصوص الدينية والأديان الأخرى لها كتبها المقدسة ولكن النصوص الدينية ليس لها الدور الأعظم مثلما هو حادث فى الأديان السامية · ان تجاهل النصوص أمـر صعب ، ومن الميسور التحاور مع الأديان الأخرى لأنها تستند الى ممارسات دينية محصورة فى الطقوس والعادات ، ثم انها لا تنطوى على نزاعات عقلية أو عنصرية مثلما هو حادث فى الأديان السامية · وهذا هو السبب فى أن ثمة تسامحا فى الوسط الدينى فى الهند · أما ملحوظتى الثانية فهى أن الأديان السماوية الثلاثة مرتبطة بالنسق الفلسفى المستند الى مصـدر واحد هو الثقافة اليونانية · وهذا على خلاف الأديان الأخرى التى ليست أديانا بالمعنى الدقيق · حتى فى الفكر الصينى ليس ثمة دين صينى بمعنى الكلمة · والتاوية ليست دينا وانما هى نسق فلسفى ·

تلتـــــــورى :

لى ملحوظتان : الأولى أن التسامح ينبغى أن يرتبط بالهوية ، ومن هذه الزاوية فان التسامح يعنى اقرار هوية الآخر · والثـــانية أنه ينبغى تعريف دور الثقافة فى المجتمع ، وعلاقتها بالمؤسسات الاجتماعية الأخرى ·

على أومليل :

لقد بذل شيبرياني جهدا ملموسا فى فهم الاسلام وثقافته ومجتمعاته · وأبدى رغبة صادقة فى مزيد من الفهم · ولكنى أعتقد أننا فى مثل هـذه اللقاءات ، نتطلع الى المعلومات ، وبالأخص المعلومات المستقاة من مصادرها الأساسية · فبالنسبة الى الثقافة الاسلامية الرجوع الى النصوص مسألة هامة ، ولهذا فمعرفة اللغة العربية مسألة ضرورية · فمثلا ليس من المتصور أن يكون المتخصص فى العصور اللاتينية على غير دراية باللغة اللاتينية ·

ولهذا فعلى من يتناول الثقافة الاسلامية أن يرجع الى النصوص الأساسية وليس الى الشراح · وحيث أن شيبرياني متخصص فى سوسيولوجيا المعرفة فعليه أن يكون على دراية بالتاريخ الاجتماعى للبلدان الاسلامية · ولهذا فالمعرفة الدقيقة ضرورية لاجراء حوار جاد ·

منـــى أبو ســـنه :

أعتقد أن ملحوظة على أوعليل تنطوى على نكهة تعصبية لأنه يسلم بأنه ليس من حق أحد أن يقترب من الاسلام الا اذا كان عارفا باللغة العربية · كما أنها تنطوى على مسلمة أخرى وهى أنه يملك الحقيقة كما هى فى الدين وفى لغـــة هذا الدين · وما فعله شـــيبرياني ليس دراســـة النصوص وانما المجتمعات الاسلامية · والى متى نظل محصـــورين فى النصوص ومتجاهلين الواقع· واذا لم نتوقف عن تبنى هذا الاتجاه الايديولوجى فلا نحن قادرون على الأخذ بالمنهج العلمى والرؤية التاريخية ، ولا نحن قادرون على فهم كيفية رؤية الثقافات الأخرى للثقافة الاسلامية ·

مـــارتن ســـبانج :

لى تعليق على ملحوظة وهبه الخاصة باستحالة حوار المطلقات · فهل هذه الملحوظة فى حد ذاتها تعنى الأديان الثلاثة كدوجمات أو كمطلقات ، أما أنها تعنى ممارسة المطلق الواحد ؟ ذلك أن أديان التوحيد الثلاثة مصدرها نفس الأله · فالاسلام يعترف بالمسيحية واليهودية ، ويعترف بوحدة مابين الأديان الثلاثة · أما تباين المطلقات فهو ثمرة توحيد الانسان بين الدين والثقافة · ولهذا فانه دفاعا عن دينه يرفض أى نقد له متصورا أن فى ذلك هجوما على دينه · وحضارتنا هى حضارة دينية فى أساسها ، سواء كانت حضارة غربية أو شرقية · ولهذا فاننا اذا تحدثنا عن البشر كمنتجين للثقافة وليس للدوجما فنحن على فهم صادق · والحوار المثار ليس حوارا بين أديان وانما هو حـــوار بين أصحاب أديان ، المسلمين والمسيحيين واليهـــود والبوذيين ، أو أصحاب النيات الطيبة فى جو من التقدير المتبادل · والحوار عن الدوجما ليس هو الأمر الهام ، الآن ، بالنسبة الى أية ثقافة أو أى دين · فنحن لسنا مهيئين ، على نحو مايذهب اليه مرسييه ، لقبول التعايش السلمى

بين الأديان أو المطلقات · ذلك أن ثمة أمورا عدة ينبغى اعدادها قبل الدخول فى مرحلة التعايش السلمى ·

روبرتو شـــيبرياني :

أشكر منى أبو سنه على دفاعها عنى · ولكنى أعتقد ، فى مودة ، أن ملحوظتها تنطوى على قدر قليل من اللاتسامح ·

وبالنسبة الى على أومليل أقر أننى أجهل اللغة العربية وأجهل التاريخ الاجتماعى للمجتمعات الاسلامية · ولكنى أوضحت ، منذ البداية ، أن بحثى مجرد فرض مؤقت مطروح للبحث ·

وبالنسبة الى تعليق سليم نصر عن لفظ الايديولوجيا فقد تناولت هذا اللفظ كفكرة مركبة بالمعنى الذى يذهب اليه كارل مانهـــايم فى تفرقته بين الايديولوجيا الكلية والايديولوجيا الجزئية · ثم انى تناولت هذا اللفظ كمفرد وكمجمع لأن ثمة ايديولوجيا جزئية تميز الجماعات والمؤسسات ·

وأود أن أذكر مرسييه بحالة خاصة · فبيتر برجر ، وهو عالم لاهوت وعالم اجتماع ، يقرر أننا ينبغى ، اليوم ، أن نمر من أورشليم الى بناريس، وأن المواجهة بين الأديان العالمية أمر لازم · ولهذا ينبغى أن يكون الانسان مفتوح العقل للكشف عن نقاط الالتقاء بين الأديان والثقافات المتباينة · وأنا لا أتفق تماما مع بيتر برجر لأنه ظل يدافع عن العلمانية لمدة عشرين عاما ثم فجأة تحول للدفاع عن الاحياء الدينى ·

أما بالنسبة الى ســـبانج فأنا أعتقـــد أن التناقض الحقيقى هو بين الكنـــائس كمؤسســـات ودول ، وأخص بالذكر موقف الأقليـــات ، مثل البروتستانت ، فى ايطاليا · اذ ليس لهم امكانات الدفاع كالتى لدى الأغلبية ·

المتحدث السابع : ايليا شابى

موضوع الحديث : التباينات والمعايشة

أنطوان مسره :

لى ملحوظة على هذا البحث : (١) ينبغى التفرقة بين التسامح فى مجتمعات متجانسة والتسامح فى مجتمعات منقسمة مثل بعض المجتمعات فى العالم الثالث وسويسرا وبلجيكا ولبنان · التسـامح ، فى المجتمعات المتجانسة ، مسألة هامشية · وهو ، فى المجتمعات المنقسمة ، يستند الى اجراءات معينة · (٢) سواء كان التسامح سلوكا أو قيمة ، وأنا لا أعتقد أنه سلوك ، فالسؤال هو : ماهى القيمة التى تميز التسامح ؟ أعتقد أن القيمة هى الحرية وليست الخير ، لأن التسامح هو أساسا تقبل حرية الآخر ·

اندريه مرســـيه :

لى ملحوظتان : لقد تحدثت ، فى بداية بحثك ، عن تقنين الطلاق · ويبدو لى أن هذا التقنين غالبا ماكان له نتائج سيئة · وثمة أسلوب آخر لتأسيس القانون · وهو أسلوب طبيعى مفاده تقنين ما أصبح مقبولا لأن هذا القبول تعبير عن الرأى العام · ولكن هذا الأسلوب به عورة لأن الرأى العام قابل للتغير ، ومن ثم قادر على مجاوزة القانون · وهنا ينبغى البحث عن وسيلة لتحقيق التسامح المتبادل بين رجال القانون وأسلوب سن القوانين لاجبار الرأى العام على قبول رأى رجال القانون ·

أما الملحوظة الثانية فهى على النحو التالى : نحن نتحول ، اليوم ، من النظام الأبوى الى النظام الأموى · وقد بدأ هذا التحول منذ حركة تحرير المرأة · بيد أن الحركة النسائية تنطوى ، عادة ، على اللاتسامح ·

تتـــــورى :

ان القوانين ليست كافية · فالحرية ليست دوجما ، وانما هى ابداع ليس ممنوحا من الآخر ، بل نتيجة نضال متواصل فى جميع مناشط الحياة·

سـليم نصر :

ثمة مسألتان فى حاجة الى مناقشة : (١) ان صورة المرأة عامة للغاية وكان ينبغى أن تكون أكثر تخصيصا ، مع اعادة النظر فى دور المرأة ومكانتها فى المجتمعات العربية (٢) هل النساء جماعة اجتماعية أم أقلية بالمعنى السياسى أو الثقافى ؟ وفيما يختص بتحجر العلاقة بين الرجل والمرأة فى التاريخ العربى فأعتقد أن ثمة أسبابا أفضت الى تحكم الرجل فى المجتمع ، والى احساس المرأة بعدم الأمان ٠

انطوان الحكيم :

ان عرضك لوضع المرأة فى تونس مع نشأة تيار يدعو الى العودة الى الحجاب يبين أن ثمة سلبية ومقاومة للتغير ٠ واسمحوا لى أن أعقد مقارنة بين وضع المرأة فى لبنان وفى تركيا ٠ فى لبنان ليس لدينا سوى زواج مدنى بين المسيحى والمسلمة ٠ وهذه هى الحالة التى تجاوز فيها الرأى العام القانون على حد قول مرسييه ٠ أما المسلم اللبنانى فقد رفض تغيير القانون ٠ أما فى تركيا فثمة ظاهرة مقلوبة حيث القانون يشرع للزواج المدنى ، ولكن ثمة مقاومة فى تنفيذ القانون ٠ ومن ثم فالدولة مضطرة الى قبول هذا الوضع ٠ وأنا أتساءل عما اذا كان هذان الموقفان ينتميان الى ثقافتين متباينتين أم أن المسألة على نحو آخر ؟

انطوان مسره :

لقد فرضت الدولة التسامح عبر التاريخ العربى الاسلامى ٠

انريكو بوتسي :

لى ملحوظتان : ثمة مسألة يفتقدها البحث وهو تحليل العلاقة الجدلية بين التسامح واللاتسامح التى كشف عنها التحليل النفسى ٠

والملحوظة الثانية ملحوظة منهجية خاصة بافتقاد البحث لحلقة وسطية٠

فأنت تستعينين بمصطلحات التحليل النفسى بمنظور سوسيولوجى · فهل فى الامكان العثور على حلقة وسطية قبل الاستعانة بهذه المصطلحات ؟

ليليـــــا شـابى :

بالنسبة الى تعليق مرسييه أقول ان جميع الاجراءات الاصلاحية لوضع المرأة ، فى تونس ، مفروضة من الدولة ، أما فى فرنسا ، مثلا ، فقد سنت الدولة التشريعات استجابة لمطالب المرأة فى التغيير ·

وأنا أشكر نصر وبوتسى على ملاحظتهما الايجابية والمثمرة ·

وبالنسبة الى تعليق الحكيم الخاص بسلبية المرأة التونسية اذا ماقورنت بالموقف فى لبنان حيث تجاوز الرأى العام القانون · فالمرأة ، فى تونس ، محرومة من معالجة مشكلاتها ، ومحرومة من أن تكون فعـالة · وزواج التونسية من أجنبى ظاهرة نادرة ومعقدة ومكلفة · والأجنبى مضطر الى أن يكون مسلما قبل عقد قرانه ·

البحث الثامن : منى أبو سنه

موضوع البحث : « أورشليم الجديدة » الطريق الى التسامح

أنطـــوان مسـره :

أنت تقولين ان العلمانية هى أساس التسامح · وهذا القول يذكرنا بتساؤل قنواتى عما اذا كان فى الامكان أن يكون المجتمع المؤسس على الدين متسامحا · وهذه هى المسألة الرئيسية التى أجادت منى أبو سـنه فى صياغتها · وليس عندى سوى نقطتين لاستكمال الصورة · النقطة الأولى عن المجتمع اللبنانى والثانية عن المجتمعات العربية · فى لبنـان الدولة علمانية لأنها لا تتبنى دينا معينا كدين رسمى · ومسألة العلمانية ، فى بلدان الشرق الأوسط ، ينبغى أن تصاغ على نحو مغاير لصياغتها فى الغرب · ان الفصل بين الدين والدولة على نحو ماهو حادث فى الغـــرب مرفوض فى العالم العربى · ومع ذلك فان هذا الفصل حادث واقعيا لأن كلا من الدين

والدولة لا يلتقيان أبدا · وايران شاهد على مانقول · والمجتمعات السياسية عمليا ، محكوم عليها بأن تكون علمانية على الرغم من أنها تستثمر الدين لأغراض سياسية · ولهذا ينبغى الأخذ بتناول آخر للعلمانية لكى نتجنب ، من الوجهة المنهجية ، هذا الرفض الحاسم للعلمانية ، فى المجتمعات العربية الاسلامية ، بمجرد أن نتحدث عن التفرقة بين السلطة الروحية والسلطة الزمانية · ثم انه ينبغى أن ندمج البعد الدينى فى تعريفنا للتسامح ·

عـزت قـــرنى :

ان هذا البحث مثير وملهم · فأنا لم أكن أعرف مضمون رواية فرح أنطون « أورشليم الجديدة » الا عندما استمعت الى هذا البحث · ثم انى ذهلت من معرفة جوانب جديدة من فكر أنطون · وهو ، فى نظرى ، لا يعد فيلسوفا بل أديبا وصحفيا · وعندى ملاحظات نقدية لأن البحث يثير أسئلة منهجية ·

كان ينبغى الاشارة الى موقف السوريين المقيمين فى مصر فى ذلك الزمان · وعندما أتحدث عن السوريين أعنى اللبنـانيين والفلسطينيين · وأنطون مسيحى لبنانى أتى الى مصر يبشر بآرائه فى جو من الحرية النسبية· والجدير بالتنويه أن السوريين المقيمين فى مصر ، (وهذه مسألة مرتبطة بالتسامح) ، قد تبنوا اتجاها ليس فى امكان المسلم أن يتبناه منذ الربع الأخير من القرن التاسع عشر · فشبلى شميل قد دعا الى الالحاد · ومع ذلك لم يصب بأى ضرر · والسؤال اذن : لماذا لم يصب بأى ضرر فى مجتمع اسلامى مثل المجتمع المصرى ؟ لأنه كان سوريا ومسيحيا · هذا هو الجواب ببساطة · ومعنى ذلك أن شميل قد أتيح له أن يتحـــدث بحرية لأنه كان هامشيا · وأنا أعتقد أن بعض المسلمين قد شاركه فى هذه الآراء ولكنه كان عاجزا عن التعبير عنها لأنه ليس هامشيا ·

وملحوظة أخيرة عن عدم معرفتنا لتاريخنا · فأنت تقولين ان الاصلاح الدينى وارد من الغرب وأنا أقول هذه الفكرة آتية ، أساسا ، من المجتمع الاسلامى ، فمنذ القرن التاسع عشر لم يكن أمام المجتمع الاسلامى ســوى

الاختيار بين اصلاح ذاته أو فنائه · ويعنى ذلك أن الاصلاح الدينى مسألة حياة أو موت · ثم انك تلومين أنطون بسبب رأيه اليوتوبى عن التسامح · منهجيا أنا لا ألوم قدامى المفكرين · مهمتنا أن نفهمهم ليس الا ، أما اللوم فيمكن أن يوجه الى الكتاب المحدثين · وأنت تلومين أنطون لأنه تجاهل العنصر السياسى فى فهمه للتسامح · وهو بالفعل قد تجاهل هذا العنصر لأن التعصب ، فى زمانه ، أساسه العنصر السياسى والسلطة السياسية للامبراطورية العثمانية ·

بسام طيبى :

أتفق مع منى أبو سنه فى أن نسبية الدين ضرورية لتحقيق التسامح ، لأن أى دين هو مطلق ·

والسؤال اذن : كيف يتحقق التسامح فى مجتمعات الشرق الأوسط اذا كان يعنى نسبية الدين ، وهذه تعنى العلمانية التى لا تتحقق الا فى اطار تطور المجتمع برمته ؟ وثمة صياغة أخرى لهذا السؤال : كيف يمكن أن تكون العلمانية مقبولة لدى المؤمنين ؟ ان الكتابات الاسلامية تقول ان العلمانية تعنى القضاء على الدين · ولهذا فالمسألة تستلزم تأويلا جديدا للدين من حيث هو نسق اعتقادى · والاعتقاد هنا مسألة فردية · ومعنى ذلك أن علمنة البيئة الاجتماعية ليس من شأنها أن تمس النسق الاعتقادى لأنه نسق فردى· ان ماينبغى معارضته هو الاستغلال الايديولوجى أو السياسى للدين · هذه هى نقطة البداية ، وبغيرها يكون حديثنا عن العلمانية مجرد حديث أكاديمى·

على أومليل :

لى ملحوظة واحدة عن الاصلاح · فحديث المفكرين العرب المعاصرين عن الاصلاح مسألة سياسية فى أساسها ، لأن نقطة البداية ، فى الاصلاح ، هو الجيش دائما ، لأن التهديد الأجنبى كان دائما تهديدا عسكريا · ولهذا كانت المسألة الرئيسية تكوين جيش حديث · الأمر الذى استلزم الأخذ بالعلم الحديث (مثل الرياضيات والهندسة) واصلاح التعليم التقليدى · وهذا هو أساس الاصلاح فى العالم العربى الاسلامى ·

ادوارد بونســـل :

نقطة البداية ، فى بحث منى أبو سنه ، أن التنوير ، من حيث هو مرحلة عقلانية ، ينظر اليه الأن ، فى علم السياسة الغربية وفى الفلسفة ، على أنه معارضة سياسية · وبعد تطور أوربا الغربية لم يعد كافيا أن يكون التنوير مجرد معارضة ضد الأفكار الميتافريقية التى هى جزء من المسيحية · اذ هو ينبغى أن يحكم الحركة الاجتماعية والأبنية الاجتماعية · ومن ثم ينبغى أن يكون أكثر من ذلك · وما لمسناه فى عقلانية التنوير هو أنهـــا لم يكن فى امكانها أن تقدم لنا مجموعة من القيم المتسقة لبناء المجتمع ·

والسؤال اذن : اذا لم يكن فى امكان التنوير أن يفرز قيما ، واذا كان الدين مجرد مسألة شخصية فكيف يمكن اذن أن نؤسس قيمـــا مقبولة من المجتمع برمته ؟

عبد القـــادر الزغل :

كمسلم تونسى مثقف فاننى سرعان ما أغضب اذا ماتحدث المثقفون عن العلمانية ونسبية المطلق الدينى ، واكتفوا بهـذا الحـــديث ، فأنا أفهم أن الأولوية للعلمانية فى المجتمعات الاسلامية ذات الأديان المتعددة · ولكن غضبى مردود الى أننى قادم من مجتمع دينى متجانس يخلو من مشكلة التباين الدينى · ومن ثم فان التعصب ليس واردا من « العلماء المشايخ » ولكن من السلطة السياسية · وتاريخ تونس شاهد على ذلك · ومايضايقنى فى خطاب العلمانية هو أنه سند الدولة فى التحكم السياسى والدينى فى آن واحد · فالاتجاه نحو العلمانية ، فى تركيا وتونس أو فى أى بلد آخر ، لم يكن الا اصلاحا عنيفا لأن الدولة تفرض ذاتها دون أن تسمح للشعب باختيار أحد البديلين ·

وأخيرا ، ليس فى امكان المجتمع أن يحيا من غير المقـــدس · حتى المجتمعـــات العلمانية لها مقدســـاتها ، كمـــا هو الحـــال فى الصين والاتحاد السوفيتى، وأنا أعلن، فى ثقة تامة، أن الغالبية العظمى من التونسيين مسلمون حقيقيون · وينبغى تذكر هذه الحقيقة حتى يمكن للرأى العـام أن يفرض قوانينه على الدولة ·

قنـــــــواتى :

ان العلمانية ، من حيث هى الفصل بين الدين والدولة ، مسلك غربى - وأنا أعتقد أن معاداة الاخوان المسلمين والأصوليين للعلمانية مردود الى فكرة خاطئة مفادها أن العلمانية تعنى القضاء على الدين · بيد أن العلمانية تنطوى على قيم أساسية تثرى المجتمع وتدعو الى حقوق الانسان ، ولهذا فانه ينبغى على المجتمعات الاسلامية ، باستثناء تونس المتجانس دينيا ، أن تتكيف مع العلمانية ·

وأنا لا أفهم أسباب غضب المثقفين العرب من الغرب عند ذكر « الأصلاح » · فمصر ، مثلا ، من غير احتكاكها بالغرب ماكان لها أن تخرج من اسار الامبراطورية العثمانية · وتحديث التعليم ، فى عهد محمد على ، مردود الى احتكاك مصر بالغرب · وليس فى الامكان انكار كل ذلك ·

وأخيرا ، أود التعليق على ملحوظة عزت قرنى الخاصة بأن فرح انطون لم يدع الى الاصلاح الا لأنه مسيحى وهامشى · فما رأيك فى قاسم أمين وعبد الرازق وطه حسين ؟ هل هم هامشيون · كل مايمكن قوله ، فى هذه الفترة ، أن المسلمين الذين كانوا على وعى بدورهم قد أدوه على أكمل وجه · والسؤال الأساسى هو على النحو التالى : هل ثمة تسامح فى مجتمع يستند الى الدين ؟

ســـــليم نصر :

لى ملحوظتان · فأنا ، مثل عزت قرنى ، أجد صعوبة فى تقبل نقد قدامى كتابنا ومفكرينا على أســاس المقارنة بين أفكارهم وأفكار أخرى مستوردة · اذ ينبغى وضع المفكر فى اطاره التاريخى والثقافى · ومن ثم فلدى نقد عام وهو أن معضلة علماء الاجتماع والمثقفين مردودة الى أن لديهم دورين · فثمة وظيفة نضالية وسياسية لتحقيق الحراك الاجتماعى تستلزم الحد الأدنى من نسبية النسق الاعتقادى سواء كان اسلاميا أصوليا أو اشتراكيا · ولكن ثمة وظيفة نقدية تحيل النسق الاعتقادى الى ماهو نسبى ·

وما أود قوله هنا هو صعوبة ممارسة هذين الدورين فى هذا العصر ، من قبل المثقفين وعلم الاجتماع · والدوران مطلوبان ، ولكن هل ثمة وسيلة لممارستهما ؟ هنا اتفق مع مني أبو سنه فى أن منظورنا الثقافي ينشد مطلقة أفكارنا وأنسقتنا الاعتقادية · وأخيرا ، فأنا أعتقد أن منطلق منى أبو سنه ، سواء كان سوسيولوجيا الأدب أو الأدب ذاته ، هام للغاية · وأنا أعتقد كذلك أن مجال تخصصها أساسى للغاية ، وبالأخص بالنسبة الى العالم العربى ·

الدريه مرسيه :

أقر وأعترف أننى جاهل بأعمال فرح أنطون · ولهذا فأنا أشكر مني بو أمنه على بحثها · ولكنى عندما استمعت الي البحث انتهيت الي ما انتهى اليه عزت قرني من أن فرح أنطون ليس فيلسوفا · ومن ثم فأنا أود ، فى هذا الاطار ، أن أتقدم بعدد من الدعاوى · فالفلاسفة ، أحيانا ، ملزمون بالاشارة الى مواقف عينية للتدليل على مايقولون · بيد أنهم ملزمون كذلك بتعميم هذه المواقف العينية · ومن ثم فالدعاوى لن تكون لها علاقة بمواقف معينة ·

الدعوى الأولى : العلمانية ليست هى التنوير ، والقول بأن العلمانية تنوير هو ايديولوجيا · وقد كانت العلمانية ايديولوجيا الفلاسفة الفرنسيين فى القرن الثامن عشر والبصيرة الدينية فى امكانها الانارة ·

الدعوي الثانية : العلمانية ليست تسامحا · والتاريخ يشهد على أن المجتمعات العلمانية كانت مجتمعات متعصبة مثل الاتحاد السوفيتي · وأنا هنا لا أنقد منى أبو سنه ، وانما أنقد فرح أنطون ·

أنريكيو بوتسي :

أنا مؤيد ، الي حد بعيد ، لوجهة نظر منى أبو سنه ، ومختلف معها فى نقاط معينة ، فأبو سنه ترى أن العلمانية شرط أساسى للاشتراكية · ولكن ثمة حركات دينية أفضت الى تطور اجتماعى ، كما أفضت الى علمنة المجتمع · وهنا المفارقة · ولهذا فانى أعتقد أن التعارض بين العلمانية والدين ليست

صحيحة · وبولندا شاهد على مانقول · ومع ذلك فثمة ايديولوجيات دينية تعد عاملا معارضا للدولة العلمانية ·

ان الدين أداة الديالكتيك الاجتماعى · ومن ثم فأنا أعتقـــد أن دور المثقفين ليس المحافظة على مسار العلمانية ولكن على الديالكتيك الاجتماعى حيث تمتنع أية جماعة من الهيمنة على المجتمع · ثم ان أى نموذج يوتوبى ، سواء كان علمانيا أو اشتراكيا ، ينطوى على الهيمنة ، وهذا ما أرفضه لأنه يسد الطريق أمام الديالكتيك الاجتماعى ·

انطوان الحـــكيم :

ان مفهوم الاصلاح وارد فى المجتمعات الاسلامية منذ قديم الزمان ، ولكنه لم يكن يعنى ، فى هذه المجتمعات ، سوى العودة الى الماضى · وعلى النقيض من ذلك ، فان « الاصلاح » ، فى عهد محمد على ، وفى « التنظيمات » فى الامبراطورية العثمانية ، كان مستلهما من أوربا ، بل كان مفروضا من أوربا ·

انطـــوان مسره :

لى تعليق على ملحوظة الزغل الخاصـــة بالمجتمع التونسى على أنه مجتمع متجانس · فأنا أعتقد أن ثمة فارقا بين الغرب والاسلام ازاء مفهوم الديموقراطية · فالديموقراطية ، فى الغرب ، تعنى الاعتراف بحق الأقليات، سواء أقليات دينية أو ثقافية · أما فى المجتمعات العربية الاسلامية فثمـــة مفهوم آخر هو « الاجماع » ·

مفـــى أبو ســـنه :

أبدأ بالرد على تعليقات انطوان مسره التى أثرت المداخلات بفضل الاشارة الى لبنان · وأنا أعتقد أن مثال لبنان يدعم حجتى فى أن العلمانية، بمعنى فصل الدين عن الدولة ، ليست كافية لتحقيق مجتمع علمانى · وتيار الطائفية الكاسح فى لبنان شاهد على مانقول ·

بالنسبة الى قرنى ومرسييه فى قولهما بأن فرح أنطون ليس فيلسوفا - من الممكن ألا يكون أنطون فيلسوفا بالمعنى الدقيق ، ولكنه ليس صحفيا أو أديبا · لقد تمرس على التفلسف وعلى المنهج الفلسفى بفضل اطلاعه على التراث الثقافى العربى وبالأخص تراث الفلاسفة المسلمين ·

أما ملحوظة عزت قرنى الخاصة بالتاريخ فانا لا أعتقد أن الغاية من دراسة التاريخ استقاء المعلومات من النصوص · وبحثى لم يكن سوى محاولة نقدية لاعادة تقييم التاريخ والتراث الثقافى · ومن هذه الزاوية أنا لا أتفق مع عزت قرنى · ان المسألة ليست مسألة تقريع المفكرين ، وانما نقدهم فى اطار تاريخى · وأنا أعتقد ، فى ضوء الوضع الراهن فى العالم العربى والاسلامى على التخصيص · والعالم الثالث على الاطلاق ، أن هيمنة التعصب الدينى والاحياء الثقافى ليست ظاهرة عرضية ، اذ أن جذورها ممتدة فى تاريخ الفكر الاسلامى فى العالم العربى · فاذا أردنا اكتشاف هذه الجذور فعلينا اعادة تأويل نصوص التراث فى ضوء الوضع الراهن بارشاد من رؤية مستقبلية · وكل هذا ، بالطبع ، يستند الى الموقف العقلى الذى يحدده الموقف الاجتماعى السياسى تجاه التغير الاجتماعى ، فمثلا ، اذا كان اتجاه الانسان هو المحافظة على التراث فأصوليته الدينية ، وما يواكبها من عنف ، مشروعة · ومن ثم فهو عاجز عن تفسير بزوغ هذه الظاهرة ، ظاهرة الأصولية الدينية ، تفسيرا علميا ·

واذا كان ذلك كذلك فينبغى تأويل الاصلاح ، فى كل من الاطار العربى والاطار الأوربى ، لأن كلا منهما مباين للآخر ، فالاصلاح ، بالمفهوم الأوربى ، مرتبط بالتغير الاجتماعى المستند الى رؤية مستقبلية علمانية وليست دينية · وترد الى ذهنى ظاهرة الاصلاح الدينى فى أوربا فى القرن السادس عشر التى بزغت من رجال الدين فى الكنيسة المسيحية ودعت الى التحرر من دوجماطيقية الكنيسة ، والى الفحص الحر للكتاب المقدس · ومن يومها والاصلاح مرتبط بالتغير الاجتماعى · أما الاصلاح ، بالمفهوم العربى الاسلامى ، (وأنا هنا أتفق مع الحكيم) ، فهو مرتبط بالعودة الى عصر ذهبى مضى حيث كان الاسلام ، كدوجما وبناء اجتماعى ، مزدهرا · وبهذا المعنى يعتبر الاصلاح اصلاحا للمجتمع وذلك بأسلحته ، أى بتجسيد عصر ذهبى · وبهذا المعنى أيضا يمكن فهم التباين بين الاصلاح الدينى عند لوثر فى أوربا ،

وعند محمد عبده فى العالم العربى الاسـلامى · وهذا هو السبب فى أن الاصلاح ، فى عصر محمد على فى القـرن التاسع عشر ، بمعنى تحديث المجتمع لم يكتب له الاستمرار · ومن ثم فان مطلقه التراث بتقنينه بدلا من نقده يحذف المستقبل ويحاصرنا فى التراث الاجتماعى والعقلى ، ويمنـع المجتمع من الاستجابة لحاجات المستقبل الاجتماعية والاقتصادية ·

بالنسبة الى بسام طيبى جوابى أنه عند تناول العلمانية ينبغى الاشارة الى الاطار الذى نشأت فيه هذه الظاهرة · ولهذا فان نقدى لفرح أنطون هو على النحو التالى : انه أساء فهم الاطار الأوربى عندما استعمل مصطلح « العلمانية » ، اذ تجاهل الاطار الاجتماعى الثقافى لهذا المصطلح · ومن ثم اضطربت أفكاره · فالعلمانية ، فى أوربا ، هى فى نسيج التغير الاجتماعى الذى كان نابعا من المستقبل ، بمعنى مجاوزة المجتمع الاقطاعى الزراعى الى البناء التجارى المدنى الاجتماعى والاقتصادى · وهذه المحاولة لمجـاوزة الماضى مجاوزة مادية قد صاغتها حركة الاصلاح الدينى صياغة عقلية ، وكانت هذه الصياغة ارهاصا لظاهرة التغير الاجتماعى وملازمة لها ·

بالنسبة الى عبد القادر الرغل فى مداخلته الخاصة بالمثقفين العرب المسلمين فى تونس ، وبغالبية الجماهير التونسية المؤمنة بالاسلام ، أعتقد أنه من اللازم البحث عن القوى السياسية والاجتماعية الكامنة وراء هذه الظاهرة ، أى أنه من اللازم طرح هذه الظاهرة خارج المجال الدينى · ونحن لدينا هذه الظاهرة فى مصر · فالجماهير المصرية مؤمنة بالاسلام وقد كان الرئيس الراحل أنور السادات مؤمنا بالاسلام ، ومع ذلك قتله المسلمون · اذن ليس فى الامكان الحديث عن الاسلام من حيث هو ، وانما الحديث عن القوى الاجتماعية والسياسية الاسلامية فى المجتمعات الاسلامية ·

بالنسبة الى سليم نصر وفكرته عن الدور الثنائى للمثقفين العـرب أعتقد أن دور أى مثقف واضح · فهو اما تثبيت وتبرير للوضع القائم أو نقده من أجل تغييره · والخلط بين الدورين أو دمجهما معا فى آن واحد · هو نوع من الشيزوفرينيا ·

البحث التاسع : رضا بوكرع

موضوع البحث : سمات الحوار الخاص بالتسامح فى تونس

عـــزت قـــرنى :

سؤالى يدور على بزوغ الحركة المتطرفة فى البلدان الاســـلامية · لما أسباب بزوغ هذه الظاهرة فى الجزائر وتونس وليس فى المغرب ؟

مـــراد وهبه :

ثمة غموض فى بحثـــك فيما يختص بمفهومى العلمانية والنخبـــة المتغربة · ثم أنت فى نهاية بحثك تطرح مشكلة المواجهة بين الأصـــوليين والعلمانيين ، ماذا تعنى بالعلمانية ؟ أعتقد أنك لا تعنى النموذج الغربى · أوضح مقصدى فأضرب لك مثلا برفاعه الطهطاوى الذى يقال عنه انه رائد الفكر العلمانى فى العالم العربى الاسلامى · لقد قرأت مؤلفاته فلم أعثر الا على ماهو ضد ذلك : اتجاه دينى خالص · ثم قرأت للنخبة العربية فانتهيت الى نتيجة مفادها أن ليس ثمة تيار علمانى فى المجتمعات العربية الاسلامية، ولهذا فأنا أتشكك من قولك عن وجود تيار علمانى فى العالم العربى · فليس لدينا ، فى العالم العربى ، سوى تيار واحد هو التيار الأصولى ،وبالتالى ليس ثمة تيار علمانى · قد يوجد نفر من العلمانيين ، بيد أن هذا النفـــر لا يشكل حركة أو تيارا · اذن مواجهة من ؟ فليس لدينا سوى حركة واحدة مهيمنة · وهنا أنا أشير الى سؤال قرنى ·

ثم ان هذه الحركة الأصولية الداخلية مدعمة بحركة أصولية خارجية· ولقد قرأت ، حديثا ، فى مجلة « حوار » الأمريكية ، مقالتين توضحان أن اليمين الجديد اشترك فى الحملة الانتخابية لرئيس الجمهورية · وقد كانت ايديولوجيته مستمدة من كتاب المفكر الأمريكى رسل كيرك بعنوان « العقـل المحافظ » · والمبدأ الرئيسى لهذه الايديولوجيا أن المشكلات الاجتماعية برمتها هى ، فى أساسها ، مشكلات دينية · وهو مبدأ الأصولية الاسلامية كذلك · وبمناسبة ماذكر هنا عن التنوير أقول ان ثمة حركة مضادة للتنوير تواكب الحركة الأصولية ·

ولهذا فان هذا البحث ، فى اطار مؤتمرنا هذا ، هو بحث كاشف عن خداع بصرى يدور على أن ثمة مواجهة بين الأصوليين وما يسمى بالعلمانيين فى العالم العربى ٠

أنطـوان الحـــكيم :

أود التعبير عن اعجابى بالمناضلين التونسيين الذين يشكلون موقفا نادرا بين المثقفين العرب فى مطالبتهم بأن يكون الاعتقـــاد الدينى مسألة شخصية ، وأن يتساوى الاعتقـــاد الدينى مع الاعتقاد الفلسفى ٠ ويبقى سؤال : هل ثمة مكان للالحاد فى المجتمعات الاسلامية ؟ هذه مسألة جوهرية فى قضية التسامح والمساواة ٠

مارتن ســـــبانج :

عندى ثلاثة أسئلة : قلت أنه لابد من اقرار الوعى الشخصى المستقل فهل القيـــود الاجتماعية ، فى كل المجتمعـــات وليس فقط فى المجتمعات الإسلامية ، تكبت هذا الوعى ؟

وقد أشرت الى الغرب كمؤثر فى الحركة التونسية التى تدعو الى التسامح ٠ فهل هذه الحركة انتاج غربى ؟ ومن ثم هذا السؤال : هل ثمة نموذج غربى يعد معيارا عاما وعلى البلدان العربية محاكاته ؟

وثمة سؤال أخير : ان تطور التسامح فى الغرب قد أفضى الى اللامبالاة تجاه الدين ، أما المعارضون التونسيون فلم تكن هذه غايتهم ، فهل معنى ذلك أن الاسلام يحد من القيود الاجتماعية ؟

أندريه مرســـــييه :

فى نهـــاية بحثك تتساءل عما اذا كان من الملائم أن نتحدث عن هذا الجدل ٠ ولفظ « الملائم » فرصة مناسبة للفت الانتباه الى شىء ما ٠ فنقيض الملائم هو غير الملائم ، أى مالا يعنى الانسان ٠ وقد ألف كارل يسبرز كتابا بعنوان « الموقف المعاصر » منذ خمسين عاما ٠ وكانت خاتمة الكتاب على

النحو التالى : « ان عصرنا يتميز بأنه موضوعى » ولكن لفظ « موضوعى » فى هذا النص ترجمة خاطئة للفظ الألمانى لأن الموضوعية تعبير جزئى عن الملائم ، فنقول ان الموضوعية ملائمة فى مجال المشكلات العلمية التى تحتاج الى أجوبة علمية · ولكن المشكلة التى طرحها بوكرع ، فى بحثه ، هى مشكلة سوسيولوجية ، أى مشكلة علمية ، أى تناول موضوعى · ولكن الموضوعية ليست هى مشكلة بحثك · ان الموضوعية هنا تعنى أشكالا أخرى من الملائم · وفى مؤلفاتى العديدة عن نظرية المعرفة ألمحت الى أن المشكلات الخلقية هى مشكلات خاصة بالملائم ، وليست مشكلات علمية ، ووصفها بلفظ جديد هو « ضد الموضوعية » · ولهذا فان ثمة أشكالا أخرى من الملائم فيما يختص بالدينى واللادينى · وأنا أود لفت النظر الى هذا الفارق لأننا ينبغى ألا نتناول قضية التسامح بمنظور علمى يرتبط بالتناول الموضوعى ·

أنطوان مسره :

ان الحالة التى يطرحها بوكرع تمثل نموذجا للمعارضة فى العالم العربى حيث الأصولية الدينية مسيطرة وتشكل جماعات ضغط ضد التيار السائد ·

ان فتح المطاعم فى رمضان فى البلدان الاسلامية مسألة سيكلوجية · ومفهوم الجماعة عند المسلمين غيره عند الغربيين · فكسر الصوم ، عند المسلمين ، مقبول سرا ، ولكنه غير مقبول علنا · بيد أن هذا نوع من النفاق عند الغربيين · أما عند المسلمين فيعد فضيحة اجتماعية ·

عبد القادر الزغل :

لى موقف مضاد لزملائنا اللبنانيين · ان هؤلاء المناضلين التونسيين يؤدون دورا مسرحيا فى الدفاع عن التسامح ، لأن الدولة هى التى تبشر بالتسامح بأسلوب سمح · ولهذا فان هؤلاء المناضلين لا يخاطرون بشىء على الاطلاق ·

علي أومليـــل :

هذه الحالة التى طرحها بوكرع ظاهرة جسورة لا مثيل لها فى البلدان العربية أو الاسلامية · فعندى تفسير عن أسباب ظهورها فى تونس · فالمثير للانتباه ، فى الحركة الوطنية فى تونس ، هو استمرارية الطبقة الحـاكمة العلمانية ، من النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، فى قيادة الحـركة الوطنية · وهذا هو السبب فى تسامح الدولة فى تونس مع المعارضين · فكل من الحكام والمعارضين يدافع عن نفس القيم وبالأخص قيمة التسامح · ولكنى أخشى المواجهة العنيفة بين المعارضين والحكام من جهـــة ، وبين الأصوليين وغيرهم من جهة أخرى ·

رضـــا بوكرع :

أن التطرف الدينى متغلغل وسط الشباب ، وقوى فى المؤسسات العلمية مثل كلية الهندسة · ثم هو ظاهرة معقدة وليس فى الامكان رده الى متغير واحـد ·

أما ملحوظة وهبه عن الخداع البصرى فأنا لا أزعم أنى أقدم نظرية عن العلمانية · فأنا أضع العلمانية بين قوسين وبذلك أتجنب الخـــداع البصرى · ان العلمانية تعنى ببساطة التحديث والاصلاح وتحرير المرأة · والنخبة الحاكمة تتبنى هذه المقولات · أما العلمانيون فهم المثقفون المحدثون أو « المسلمون المدنيون » فى مقابل « المشايخ » ·

وعن سؤال سبانج فمن المؤكد أن المشاركة الاجتماعية هامة للغاية فى الاسلام · ومن ثم فان استقلال الفرد عن الجماعة غريب فى الاسلام · والذين اعتمدوا البيان أرادوا التفرقة بين المجالات العـــامة والمجالات الخاصة · وهذا اتجاه الى تبطن الاسلام ·

وأنا أتفق مع أومليل فى أن ثمة تآمرا بين الدولة العلمـــانية وهذه الظاهرة الاجتماعية · بيد أن ذلك لا يعنى عدم الالتزام · ولهذا فثمة صراع حقيقى يخلو من أية مجاملة على الاطلاق ·

أما عن لفظ الملائم الذى أثاره مرسييه فأنا أقبل هذا اللفظ بمعنى ديناميكية المجتمع ، أو الكشف عن حركة عميقة فى المجتمع · ويقال ملائم من الوجهة السوسيولوجية بمعنى الأخذ فى الاعتبار الديناميكية الاجتماعية التى تتنبأ بظاهرة اجتماعية ما ·

المتحدث العاشر : سليم نصر

موضوع الحديث : صور الأبنية الطائفية والصراع فى لبنان

عـزت قـرنى :

عندى ملحوظتان : ثمة فكرة زائفة فى أساس هذه الظاهرة المعقـدة (لبنان) وهى فكرة العرقية · فهذه الفكرة لا تخص لبنان وحدها وانما هى تخص العالم الناطق بالعربية · وفى رأيى أن هذه العرقيات المتباينة ليس لها وجود لأنها ذات أصل عرقى واحد · وهذه الفكرة العرقية الزائفة هى بدورها من افراز فكرة زائفة أخرى وهى العربنة ، أو الناطق بالعربية · فالعرب هم سكان شبه الجزيرة العربية وهم من سلالة واحدة منذ أربعـة قرون · وثمة آخرون ليسوا عربا بل ناطقين بالعربية · ولهذا فان أساس الوحدة العربية ليس العرقية العربية ، وانما الاسلام والحضارة الاسلامية · ولفظ « العرب » الشائع ، فى التاريخ الحديث ومن وجهة نظر القرن التاسع عشر ، لا يعنى العرقية العربية ، وانما يعنى النطق باللغة العربية فى مواجهة النطق باللغة التركية فى الامبراطورية العثمانية · ومقولة بحثك تعنى أن ليس لدينا نظرية اجتماعية ، سواء ماركسية أو فيبرية ، لتناول قضية الطبقة والأبنية الاجتماعية فى آن واحد · وفى رأيى أنه من المهم ، فى مداخلاتنا ، أن نكون على علم بأن حياة الشعوب وموتها محكوم بخطاب الحس العـام فى الشئون السياسية وليس بالنظريات أو بالمنظرين ·

انريكـــو بوتسى :

أنت تتحدث عن امكان نظرية متكاملة تشتمل على الاتجاهات المتباينة فى لبنان · وأنا أعتقد أن علم النفس الاجتماعى هو هذه النظرية التى يتكامل

فيها الدستور والطبقة . أما البحث عن نموذج يوحد بين الطبقة والدستور فأعتقد أن هذا من قبيل التحيز الاجتماعى .

ســـــليم نصر :

ان المسألة ليست مسألة خطاب الحس العام . والنظريات متباينة ومع ذلك فان معظمها ينطوى على سمة مشتركة هى الأساس العلمى . ومن ثم فهى خطاب علمى . ولقد أوضحت المداخلات أن ثمة اشكالية ثقافية فى العالم العربى تدور على الأبنية الاجتماعية والهوية . ومع ذلك فهذه الاشكالية هامة لأنها تدفعنا الى تأسيس علم اجتماع خاص بمنطقتنا العربية . الا أننى أتفق مع الرأى القائل بأن مجتمعات الشرق والعالم الثالث وجزء من العالم الثانى يبين لنا أن النظريات الاجتماعية الاقليمية ضيقة الأفق للغاية ، وأن ثمة حاجة الى ايجاد تكامل بين التناولات المتباينة . وأنه على قناعة بأن هذا التكامل مطلوب . وأنا على قناعة أيضا بضرورة تحقيقه ، فى مستقبل الأيام ، ليس فقط فى المجال الاجتماعى ، وانما أيضا فى المجال الاجتمـــاعى السيكلوجى .

البحث العاشر : توليو تشتورى

موضوع البحث : التحيز ـ السلطة ـ الثقافة

انـدريه مرســـيه :

أطلب منك توضيح مسألتين : ان لفظ التحيز فى اللغة الفرنسية مغاير لمعناه فى اللغة الانجليزية . فى اللغة الفرنسية يعنى احداث ضرر للاخر . وسؤالى لذن : هل ثمة « تحيز » فى الدين ؟ هل أسطورة التقدم مثال دقيق عن التحيز على حد قولك ؟ هل الدين ، من حيث هو حركة اصلاحية فاقدة لحركات سـابقة وبديلة عنها ، يدخل فى مجـال ديناميكيات التحيز ؟ هل الفلسفة ، من حيث هى بديل عن الدين ، تؤدى دورا تحيزيا باعتبار أن كل مذهب فلسفى يحل محل مذهب آخر ؟ هل ثمة ثقافة بدون دين ، وبدون فلسفة ، ومن ثم هل ثمة ثقافة بدون تحيز ؟ وفى نهاية بحثك تتساءل عما اذا كان حق الحكم تحيزا ؟ وأنا الآن ألتقط لفظ « حق » وأرقى به الى مستوى

الحقوق الانسانية واعلان حقوق الانسان الذى هو شعار العصر وأسالك عما اذا كنت تعتبر هذه الدعوة الى حقوق الانسان تحيزا يتسم به عصرنا ٠

مـارتن ســبانج :

يشير تنتورى الى قول المسيح أن « السبت من أجل الانسان وليس الانسان من أجل السبت » والسبت هو يوم العبادة عند اليهود ٠ وتنتورى يطبق هذا المفهوم على الثقافة ٠ وأنا لا أنقد هذا التناول ، بل بالعكس فانى أقر أن الدين من أجل الانسان ٠ وعلى الرغم من أن ثمة مطلقا فى جميع الأديان على حد قول مراد وهبه الا أن النسبى فيها كامن فى الممارسة الدينية وفى مفهوم المطلق عند كل دين ٠ ولهذا فاذا كان الدين يتضمن عنصرا نسبيا كما هو واضح ، الى حد ما ، فى النصوص المقدسة ، أليس ذلك تفسـيرا للتسامح ؟ واذا كنا متعصبين فمعنى ذلك أننا نكتفى بالمطلق ٠ ولكن الى أى حد يمكن القول بأن الدين من أجل الانسان ؟

أنطـوان مسـره :

أود أن أضيف بعدا واحدا الى الأبعاد التى ذكرها تنتورى ، وأعنى به التعليم كعملية أساسية فى التطبيع الاجتماعى الذى يفرز أساليب للسلوك تدفع الى التعصب بفضل كتب التاريخ المدرسية ٠ وهذا حادث على الأخص فى العالم العربى ٠ وهذه الكتب تفيدنا فى معرفة جذور التحيز ٠

انريكـو بوتسى :

أعتقد أن العلاقة بين المواقف النزاعية والتحيز ممكنة فقط فى مواقف الديالكتيك الاجتماعى حيث يمكن دراسة التحيز ٠ وأعتقد كذلك أن المجتمع المتباين يفرز تميزا اذا كان فى حالة جمود كما هو الحال فى المجتمع الايطالى الراهن ٠ فليس فى هذا المجتمع جماعة اجتماعية تزعم أنها مهيمنة أو أنها قادرة على الهيمنة ٠ فكل الجماعات ، فى هذا المجتمع ، لها حق الفيتو على أى لون من ألوان التغيير ٠ وفى مجتمع كهذا فان التباين الاجتماعى الحـاد يفضى الى تحيز حاد ٠ وهذه هى المفارقة ٠ ومهمتنا اذن هى فى دراسة الأبنية الاجتماعية التى تفرز هذا التحيز ٠

هذه هى الملحوظة الأولى أما الملحوظة الثانية فهى أن الفارق بين التحيز والقيمة قد تناوله كل من ماركس وفيبر ، يقول فيبر ان العالم محكوم بقيمه ولكنه يخضعها للمنهج العلمى لدراسة التحيز وتأسيس الرؤية الكونية للآخر بحيث يمكن معرفة أسس تحيزه ٠

ســـليم نصر :

عند سؤالان : (١) مامعنى الاجماع وكيف يحدث ؟ (٢) بالنسبة الى لفظ « تحيز » لماذا لا نستعين بلفظ محايد مثل « ادراك » أو « صورة حسية » ؟

توليـو تنتـــورى :

بالنسبة الى تعليق مرسييه الخاص بأسطورة التقدم فأنا هنا أقصد المدرسة التطورية فى الانثروبولوجيا ٠ وبالنسبة الى ثقافة بدون فلسفة ودين وتحيز فهذه الثقافة ليس لها وجود ٠ والدراسات الاثنوجرافية تقرر هذه الحقيقة ٠ ولكن على الرغم من عدم وجود مجتمع بدون دين الا أن الالحاد قائم ، وهو مشكلة دينية ٠ أما عن الفلسفة من حيث هى بديل عن الدين فأعتقد أن الثقافة فلسفة كذلك ، فهى نسق منطقى عن الحياة كرؤية كونية وأما عن حقوق الانسان باعتبارها تحيزا يتسم به عصرنا فأنا أهوى هذا التحيز ٠

بالنسبة الى تعليق سبانج فقد أوضحت الجانب الثورى فى تعاليم المسيح ٠ وفى مقدورى اضافة الكثير فى هذا الشأن ٠ وبالنسبة الى المشاكل الباقية فأنا أميز بين نوعين من التحليل : التحليل اللاهوتى وهو محدد بالدين ذاته ، والتحليل الانثروبولوجى وموضـــوعه الدين من حيث هو ظاهرة اجتماعية ٠ وأنا أدرس الدين كعالم انثروبولوجى ٠

البحث الثاني عشر : أوللا برجرود

عنوان البحث : أزمة المشروعية والتسامح الثقافي

انريكـو بوتسى :

عندى سؤالى خاص بـ « الشخصية النرجسية » الواردة فى كتـــاب كريستوفر لاش بعنوان « ثقافة النرجسية » والمشار اليه فى بحثك · ويبدو أنك توافقين على أن هذه هى الايديولوجية الأمريكية · ولكن ألا تتشككين فى أن تكون النرجسية مفهوما ثقافيا ؟

منـى أبو ســـنه :

رأيك ليس واضحا فى بحثك ، ولكنه واضح فى أدائك الدرامي الآن· فأداؤك ينبىء عن روح نقدية ليست واضحة فى بحثك : اذ هو مجرد بحث توثيقى معروض بأسلوب وصفى · ولكني أعتقد أن هذا المنهج الوصفي هو فى حد ذاته التزام بايديولوجيا ليست واضحة فى بحثك · فهل من الممكن الافصاح عنها ؟

أوللى برجـــرود :

بالنسبة الى بوتسى أود القول أننى قد قمت بدراسة نقدية لكتـــاب كريستوفر لاش فيما يختص بالظاهرة الجمعية التى تسمى نرجسية ·

بالنسبة الى منى أبو سنه أعتقد أن لدى موقفا نقديا وحاسما وربما عدوانيا · ولكنى حاولت تبنى موقفا علميا توفيقيا واصف النظام السياسى للحزب الديموقراطى الاجتماعى بطريقة موضوعية · وللاسف لقد كان مرجعى فى ذلك هو هذا الحزب ذاته ·

البحث الثالث عشر : على أومليل

عنوان البحث : التسامح : هل هو مفهوم محايد ؟

أنطـوان مسـره :

عندى سؤالان : (١) ماهو المرادف العربى لمفهوم التسامح كما هو وارد فى القرآن والحديث حتى يمكن أن نتجنب الغموض الكامن فى هذا اللفظ فى الأدب العربى والاسلامى ؟ (٢) أعتقد أن « عصبية » و « تعصب » ترجمة غير دقيقة للتسامح ، وأن التضامن الاجتماعى هو اللفظ الدقيـق للعصبية · ما رأيك ؟

رضـــا بوكرع :

ان هذا البحث يدور على مجال انتقال المفاهيم · فالانتقال التكنولوجى من بلد الى آخر تعبير عن علاقة هيمنة ، على أن التكنولوجيا فى ذاتها قيمة تقدمية ، وعلاقات الهيمنة يمكن أن تولد تضامنا عضـــويا بالمعنى الذى يعنيه دوركايم ، أى الاستجابة ضد ارادة الهيمنة · وانتقال المفاهيم مماثل لانتقال التكنولوجيا · فانتقال مفهوم العدالة ، وانتقال المؤسسات السياسية المتقدمة قد تكون تعبيرا عن ارادة تفتيت نظام لآخر · ولهذا ينبغى أن نزيل الغموض عن المفاهيم ونضعها فى اطارها التاريخى والا وقعنا فى وثنية المفاهيم ·

سـليم نصر :

ما أهمية المستويات الثلاثة فى رأيك ؟ (١) مفهوم البيئة الخارجية ، ومن ثم مفهوم التغير والمحافظة على الاتساق فى مثل هذه البيئة (٢) مستوى الأنسقة الرمزية للمجتمع وتفسير النصوص · (٣) مستوى النسق الاجتماعى الداخلى فى البلدان العربية الاسلامية · وسؤالى اذن : أليس من المهم أن نشغل أنفسنا بالمستوى الثالث لنقدم الأسباب التى تجعل الثالوث : الاتساق والحراك والدولة عقبة أمام بزوغ الثالوث : التعددية والحريات والمجتمعات المدنية ؟

منى أبو ســـنه :

سؤالى هو : ماذا تعنى بلفظ « اصلاح » ؟ وهل فى امكانك الانتقال من مستوى المفاهيم الى مستوى الحركات وتوضح لنا ماذا تعنى بالاصـــلاح الدينى فى اطار المقارنة بين لوثر فى أوربا والأفغانى ومحمد عبده ورفاعه الطهطاوى فى العالم العربى ٠

كوشينفســـكى :

اذا كنت تتحدث عن النص فليس أهم من نص القرآن فى الاسلام ٠ هل ثمة نقد لآيات القرآن على نمط نقد آيات الكتاب المقدس : وهو نقد هـام بالنسبة الى اللاهوت المسيحى والاصلاح الدينى الأوربى ، ولكنه غير وارد على الاطلاق فى الاسلام ٠

تنتـــورى :

أنا لا أتفق معك على الاطلاق فى تقييمك للاصلاح الأوربى والاصلاح المضاد لأن كلا منهما أفضى الى تعصب لم تتخلص منه أوربا الى يومنا هذا ٠

على أومليـــل :

بالنسبة الى أنطوان مسره ، مفهوم التسامح وارد فى القرآن وفى جميع مؤلفات الفقهاء ، وهو ينشد التوازن وهو غير العـــدالة ٠ ونحن ماجئنا الى هنا لندافع عن العقائد وأنا لم أقل أن ممارسة التسامح كانت كاملة فى المجتمع الاسلامى القديم ٠ والتسامح ليس قيمة مطلقة ٠ ونحن ينبغى أن ننشد مجتمعا يقوم على علاقات تسامح ٠ كل ماكنت أود توضيحه هو انتقال المفاهيم وبالأخص مفهوم التسامح ٠ والتسامح هو التعصب عند الأفغانى فى اشارته الى وحدة الأمة فى مواجهة التدخل الأجنبى ٠ ولكنه ليس كذلك فى رأيى ٠

بالنسبة الى تنتورى والى رأيه القائل بأن الاصلاح وضده أفـــرزا

التعصب الذى أدى الى الحروب ، فأنا على دراية بذلك ، ولكن كل هذا أدى فى النهاية الى التوازن على الرغم من التباينات • وقد تطلع المصلحون المسلمون المحدثون الى توازن من هذا القبيل عندما نظروا الى المذاهب الاسلامية الأربعة فى ضوء القرآن • وكان هذا عملا ثوريا لأنهم كانوا ينشدون مجاوزة الانقسامات بين المذاهب المتباينة الى نوع من الاتساق •

بالنسبة الى منى أبو سنه فمقصدى بيان عدة مقارنات مثل العودة الى المصدر ، والنضال ضد الاضطهاد ، لكى أنتهى الى النقيض وهو أن المقارنة لها حدود ، ومن ثم ينبغى أن نستعين بوسيلة أخرى تستند الى عدم انتقال المفاهيم •

بالنسبة الى كوشينفسكى ، ان نقد النص أمر محال فى الوقت الراهن، وأقصد بالنص القرآن والحديث • بيد أن الأحاديث ليست كلها فى مستو واحد • فلابد من الاختيار ، والاختيار محكوم بمعيار سياسى •

البحث الرابع عشر : مارتن سبانج

عنوان البحث : الثقافة ، الدين ، التسامح

على أوليل :

تحدثت عن الحق الطبيعى والحق الدينى فى علاقتهما بالوحى • وعندى اقتراح بفكرة أخرى • فعندما غزت أسبانيا أمريكا كان يقيم فى أمريكا أهلها الأصليون وهم الهنود الحمر ، وقد حولوهم الغزاة الأسبان الى عبيد بدعوى أنهم لا يؤمنون بالوحى، أى أنهم قد سلبوا من حقهم الدينى • وبالتالى من حقهم الطبيعى فى الحرية والملكية لأنه لم ينظر اليهم على أنهم كائنات بشرية مماثلة • وقد بقى هذا السلوك عند الأسبان والفكر الدومينيكى • ولكن كان ثمة اتجاه مضاد بين الدومينيكيين يدافع عن الهنود الحمر وينظر اليهم على أنهم كائنات بشرية جديرة بالحق الطبيعى والحق الدينى على الرغم من أنها لا تؤمن بنفس الدين السماوى وهو المسيحية • وبالتالى فان لديها حق الحرية وحق الملكية • فما هى ، فى رأيك ، وسيلة الانتقال من المستوى الرمزى الى الواقعى فيما يختص بالحقوق الطبيعية والدينية •

أندريه مرســـيه :

سأقول فكرة قد تدهشكم جميعا · كان لدى شعوب آســـيا واليونان قديما مفهوم دائرى عن الزمان · فكل موجود ، فى رأيهم ، يتحرك تجـاه موجود عظيم واحد ، تجاه المستقبل · أما التراث اليهودى المسيحي فقد أحل الزمن المستقيم محل الزمن الدائرى حيث يتحرك من الماضى الى المستقبل · بيـــد أن هذا الخط المستقيم لم يكن لا نهـــائيا ، لأن خلق الكون هو بداية الزمان ، ولم يكن ثمة زمان فيما قبل ، واليوم الآخر هو نهاية الزمان ، ولن يوجد بعده زمان · وقد ساد هذا المفهوم للزمان الى أن أسس نيوتن الفزياء الحديثة التى تفسر الكون تفسيرا ميكانيكيا والزمان فيه مستقيم ، ولكن هذا معناه أن الزمان ليس له بداية أو نهاية ·

هنا ثمة مفاهيم ثلاثة للزمان ، وأنا أضيف مفهوما جديدا للزمان · انه يقوم فى أن الزمان يتحـــرك من المستقبل وليس من المـــاضى · ولفظ « المستقبل » فى اللغات الفرنسية والألمانية والانجليزية والعربية يدل على تحرك الزمان من المستقبل الى الماضى ، كما لو أنه كان آتيا نحونا · ومعنى ذلك أن الله ليس موجودا فى الماضى ، وانما فى المستقبل · وعندما يتجه الانسان الى المستقبل فانه يتجه الى الله · واذا قبلنا هذا المفهوم الجـــديد للزمان فينبغى استعادة فكرة أن لدينا سلطة على المستقبل أو أننا نمـــلك المستقبل · وتعصبنا ناتج عن رغبتنا فى اقتناص المستقبل · ولـكن هذا المفهوم الجديد للزمان يفضى الى قبول ارادة الله فى المستقبل وبالتالى يحررنا من التعصب ·

مـــارتن ســـبانج :

انا على دراية بالأخطاء التى ارتكبتها المسيحية فى التـــاريخ القديم · ولكنى أزعم أن مثل هذه الأخطاء ليست خاصة بالمسيحية وحدها ، بل هى تخص جميع الأديان · ولهذا فالمشكلة يمكن طرحها فى أســلوب آخـــر · فالسياسة تبرر الأعمال فى كل العصور · وأما عن فكرة الحقوق فالحق يخص البشر ، ولكن ما أحاول بيـــانه هو أن الروح الدينية متجسدة فى الحضارة · وفى تقديرى أن الحروب والغزوات سواء فى الحضارة المسيحية

أو الاسلامية ، لها علاقة بالميول العدوانية وشهوة الملكية · وهذه الميول مسئولة عن الأحداث التاريخية المؤسفة · والمسألة بعد ذلك هى فيما اذا كانت المسيحية قد غيرت اتجاهها بعد أن تبين لها أن نظامها ليس كافيا ·· لست أدرى ولكنى أعتقد أنها قد تطورت · فبعض البابوات قد أعلن جهارا هذه الأخطاء التى ارتكبت فى المـــاضى ، واستنكرها ، وكان تفسـيره أن المسيحية متأثرة بالمجتمع ، وأن المجتمع هو الذى ارتكب هذه الأخطاء ·

البحث الخامس عشر : مـراد وهبه

عنوان البحث : التسامح والدوجماطيقية

أنـدريه مرســـيه :

هل توافق على البقاء فى مرحلة « نفى الـ اية » واذا كان ذلك كذلك فكيف السبيل الى ذلك ؟

مـراد وهبـه :

المسألة ليست مسألة أمنيات ، وانما مسألة ضرورة · سواء أردنا أو لم نرد · فالتسامح قائم فى مرحلة « نفى الـ اية » ولكننا نعبرها وندخل مرة ثانية فى مرحلة « اعادة الـ اية » ، وفى هذه المرحلة نكون متعصبين ·

بســـام طيبى :

أنت تقصد المعنى الغربى للفظ تسامح ، أى معنى التنوير · ثم انك قد أشرت الى بعض الفلاسفة المسلمين الذى ينظر اليه على أنه هللينى ، وأنه قد اضطهد بسبب ذلك· وفى عبارة أخرى يمكن القول بأنك تعنى التسامح المتبادل بين الثقافات وليس فقط بين الأفراد · وفى تقديرى أن تحقيق هذا التسامح المتبادل لا يتأتى الا اذا سلمنا بأن ثمة أسلوبا واحدا للتفكير ، وهو العقلانية الانسانية ، ومن هذه الزاوية ينبغى النظر الى التسامح لا على أنه قيمـــة غربية من افراز التنوير ، وانما قيمة انسانية ·

مـراد وهبـه :

أتفق معك فى أن الحضارة الانسانية واحدة ولكن مع تعدد المستويات. فمن الممكن المقارنة بين بلدان متقدمة وبلدان متخلفة ليس على أساس عرقى ، ولكن على أساس أن هذه البلدان قد مرت بمراحل معينة من التطور بحيث أن احداها قد ارتقى حضاريا بينما تخلف الآخر . ومع ذلك فالعقل الانسانى واحد فى جميع الحضارات . أما التعصب فهو مرتبط بالتابو سواء اعتقدنا فى حضارة واحدة أو فى عدة حضارات . والتابو موجود فى أوربا حتى الآن على الرغم من التنوير . ومعنى ذلك أن العقلانية لم تسحق التابو تماما.

بســـام طيبى :

أنا أقبل معظم قيم التنوير . ولكنى مع ذلك أقبل نقد أدورنو وهوركهيمر للتنوير فى كتابهما « ديالكتيك التنوير » ، وفى قولهما بأن التنوير قد خلق أساطير جديدة عندما ارتقى بالعقلانية الى مستوى المطلق . فمثلا القول بامكان وجود مجتمعات بدون تابو أسطورة .

مـــراد وهبه :

ان التابو ليس كامنا فى التنوير من حيث هو تنوير ، ولكن التنوير من حيث هو حركة اجتماعية قد يصبح دوجما . أما التساؤل عما اذا كان التنوير منهجا للتفكير أو دوجما فهذه مسألة أخرى .

ولماذا تقول ان تحرير العقل أسطورة . ان تحرير العقل من كل سلطان ماعدا سلطان العقل ليس أسطورة . انه تطور حتمى للحضارة الانسانية . أنظر الى أصل الحضارة تجد أنها نبعت من الزراعة ، فالانسان كان يحيا على الصيد قبل الزراعة . وعندما واجه الانسان أزمة الطعام التى هددت وجوده التجأ الى العقل كى يعيش . والنتيجة تكييف الطبيعة للانسان بدلا من تكيف الانسان مع الطبيعة ، أى أنه غير الطبيعة بعقله المبـــدع وذلك بابتكار التكنيك الزراعى . ولكن هذا التكنيك الزراعى لم يكن كافيا لتحكم الانسان فى الطبيعة بسبب أنه من انتاج انسان بدائى أو عقل غير ناضج فاضطر الى ادخال الاسطورة لـــكى يزيد من فاعلية هذا التكنيك . ومن

الأسطورة بزغ التابو ، وعرقل التابو الفكر النقدى · ومع التطور نضجت قدرة الانسان العقلية فأصبح التفكير العلمى أقوى من الفكر الأسطورى ، وبالتالى انحسرت فاعلية الوظيفة الاجتماعية للتابو ·

منى أبو ســـنه :

أود فقط ايضاح الفارق بين العقل كما يفهمه وهبه والعقلانية كـما يفهمها طيبى · فقد يظن أنهما مترادفان ، وهما ليسا كذلك · فالعقل ، فى أساسه ، واحد عند جميع البشر ، أما العقلانية فهى الممارسة الفعلية للعقل، أى أسلوب البرهان المحكوم بالثقافة ، وهو لهذا مختلف من ثقـــافة الى أخرى · وبهذا المعنى يمكن الحديث عن عقلانية عربية وعقلانية أوربية ليس بالمعنى الجغرافى ولكن بالمعنى الحضارى ·

مـــارتن ســبانج :

لقد التقطت عبارة فى بحث وهبه جديرة بالايضاح والعبارة تقول : يقع التسامح فى المرحلة الانتقالية من مطلق الى آخر ، فما هو المطلق ؟ وما هو المطلق الآخر الذى نعبر اليه ؟

مـــراد وهبه :

رأيى أن الحضارة الانسانية ليس فى امكانها التخلص من المطلق · ولكن هذا المطلق ، مع التطور ، يصبح نسبيا · ومن ثم يكف عن أن يكون مطلقا · ومن هنا يخلق الانسان مطلقا جديدا · ولماذا هذا هكذا ؟ أوضحت فى بحثى أن هذه الظاهرة يمكن تفسيرها ابستمولوجيا وسوسيولوجيا · التسامح يقع فى هذه الفترة التى تنتقل فيها البشرية من مطلق ، أصبح نسبيا فتوقف عن أن يكون مطلقا ، الى مطلق آخر · أنظر الى الحضارة الفرعونية واليونانية تجد أنها مملوءة بمطلقات لم يعد لها وجود فى يومنا هذا · وسبب ذلك أن البشرية تتحرك دائما تجاه مطلقات جديدة ، وهذه الحركة من مطلق الى آخر معادلة للحظة التسامح فى تاريخ الحضارة الانسانية · أى لحظة « نفى الـ اية » ، أو نفى المطلق ·

مـــارتن ســبانج :

هل تريد القول بأن ليس ثمة مطلق ثابت لا يتغير ؟

مـــراد وهبـــه :

نعم اعطنى مطلقا لم يتغير على الاطلاق · خذ المسيحية مثلا واقرأ كتاب « لنكن أمناء لله » لجون روبنسون أسقف وولوش · انه ، حتى الآن ، أفضل كتاب دينى فى القرن العشرين · فى مفتتح هذا الكتاب يقول روبنسون أن علينا تغيير صورتنا عن الله لأنه لم يعد فوق أنه تحت ، تحت الأرض · ولهذا يقترح روبنسون لفظ « أساس » (بالألمانية Grund) بدلا من لفظ الله ، وهو لفظ منقول عن هيدجر ، وهو ليس لاهوتيا ·

وهذه الفكـرة تشـكل تيـارا فى المسيحية ، يطلق عليه اللاهـــوت الالحادى أو اللالاهوت · وقد طلب من روبنسون أن يترك المسيحية باعتباره أسقفا ملحدا ولكنه رفض وعقب قائلا ان على الكنيسة أن تتخذ مثل هذا القرار ·

وانظر الى الكنيسة الكاثوليكية تجد أن مؤلفات تيار دى شاردان كانت ممنوعة من النشر ، ولكن بعد موته سمحت الكنيسة الكاثوليكية بطبعها · لماذا ؟ لأن ما حدث من تطورات يتفق ورؤية شاردان ، وهى رؤية داروينية ماركسية مسيحية ·

جـــورج قنـــواتى :

ثمة نقطة فى حاجة الى ايضاح · ان حالة روبنســـون حالة شاذة وعارضة · أما شاردان فان مؤلفاته كانت ممنوعة لأنها كانت خطرة على فكر الكنيسة التى لها الحق فى أن يكون لها رأى فى نظريات معينة · ولكن مع التطور تبنت الكنيسة أفكاره · ان هذا ليس تغيرا وانما هو تكيف · ان موقفك محدد فى أن المطلق الوحيد هو أنه ليس ثمة مطلق ·

بســـام طيبى :

هل ثمة تلفيق فى القول بوجود مطلق مع تأوليه تأويلات متباينة مرتبطة بالمراحل التاريخية للتطور ؟

مـــراد وهبه :

أنا لست من أنصار القول بأن ليس ثمة مطلق ، بل أنا لم أنطق بهذا القول على الاطلاق ، ولكنى أقول أنك لن تستطيع اقتناص المطلق · وبهذا المعنى يحق لك القول ، ياطيبى ، بأن ثمة تأويلات متباينة للمطلق ، بشرط أن يكون قولك هذا باعتبارك مؤرخا ، ومن زاوية تاريخية لأن من يعتقد فى مطلق لن يقبل قولك أنه يؤول المطلق بل انه يعلن أن هذا هو المطلق ، وأنه يقف موقفا متعصبا منك · وهذه هى « الـ اية » وفيها يكمن التعصب ·

عبد القـــادر الزغل :

أنا لا أحب لفظ « تابو » وأوثر عليه لفظ « مقدس » لأنه أكثر حيـاديا من تابو ، اذ أن التابو ينطوى على عناصر سلبية · وانه أمر محال أن تخلو الحياة الاجتماعية من المقدس·أما عن تحرير العقل من كل سلطان فالعقل ذاته قد تغير عبر التاريخ ، بل ان أساس العقل قد تغير ، اذ تغيرت الشروط الأولية لادراك العالم والموضوعات · ومعنى ذلك أن ليس ثمة عقلانية واحدة · فاذا تحدثنا عن عقلانية عربية وعقلانية أوربية ينبغى أن نحدد المسار التاريخى لكل منهما · فعقلانية العصور الوسطى الغربية متميزة تماما من عقـلانية القرن التاسع عشر · ولهذا ينبغى أن نتحفظ ازاء الأحكام المطلقة ، وأن نتقبل أية عقلانية بطرحها فى اطارها التاريخى ·

رضـــا بوكرع :

لقد طرحت علينا نموذجا تشاؤميا يزعم استحالة الافلات من التعصب ولكن هذا النموذج يحذف الدور الايجابى للانســـان ، ويزعم أن ما على الانسان الا أن ينتظر زوال مرحلة التعصب · أليس هذا ماتقصده ؟

مـــراد وهبـــه :

أنا أرفض الأحـــكام التقويمية للبحوث العلمية ، مثـل التشـاؤم أو التفاؤل · وأنا لا أنكر فاعلية الانسان لأنى أقرر أن المطلق صناعة انسانية · فالانسان هو الذى يخلق المطلق ، ويجعله نسبيا ثم يخلق مطلقا آخر ينفى به المطلق السابق وهكذا دواليك ·

فالتعصب افراز من جمود الـ « اية » ، والتسامح افراز من نسبية المطلق ، وكل منهما من صنع الانسان لأن الانسان هو صانع التاريخ ·

أوللا برجـــرود :

هل تدعو الى نظرية تطورية ؟ وهل تعتقد فى تطور منطقى للمجتمع ؟ واذا كان ذلك كذلك فان تناولك يستلزم أن يرتبط بالعـــوامل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ·

ســـليم نصر :

ان بحثك يعبر عن نظرية دائرية وصورية · وهذه الصورة الدائرية للتاريخ تسلبنا من رؤية أى تناقض أو أى تغير فى التاريخ · فما هو أساس رؤيتك للتاريخ ؟ أعتقد أنه ، فى رأيك ، خاضع لقوانين علمية تحكم التاريخ والمجتمع ، ومن بين هذه القوانين قانون الانتقال من مطلق الى آخر ·

مـــراد وهبـــه :

لقد أسأتم فهم أفكارى عندما تصورتم أنها تعبر عن نظرية دائرية · فأنا مع القوانين العلمية ومع نظرية التطور ، ولكنى لا أستعين بهـــا فى المستوى البيولوجى ، بل فى المستوى الابستمولوجى والسوسيولوجى · وقد ألفت كتابا عنوانه « قصة الفلسفة » ، يدور على فكرة الانتقـــال من مطلق الى آخر فى ضوء العوامل الســـياسية والاقتصادية والسوسيولوجية مع بيان التناقضات الكامنة فى هذه العوامل ودورها فى هذا التطور من مطلق الى آخر · ثم انتهيت الى نتيجة مفـــادها أن تاريخ الفلســـفة هو تاريخ

الديالكتيك بين المطلق والنسبى ، وهو انعكاس للعوامل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية الناجمة من التناقضات الاجتماعية والصراع الطبقى · ولكن لا تتوقعوا منى قولا مفصلا فى بحث مقتضب · فأبحاث المؤتمر عادة ماتطرح الأفكار الأساسية التى ينبغى أن يدور عليها الحوار · ولكنها اذا استرسلت فهى كتاب فى نهاية المطاف · وأيا كان الأمـــر فالتطور الذى أعنيه ليس تكراريا ، ذلك أنه ليس فى امكاننا القول بأن مطلق القرن العشرين هو نفس مطلق الحضارة الفرعونية · وبهذا المعنى ثمة تطور وتغير للمطلق ·

ان الغاية الوحيدة التى تشد الانسان هى توليد الوعى · وأعتقد أنه ليس الوعى الاجتماعى فقط ، بل الوعى الكونى أيضا · واذا اعتقدنا فى التطور فمصير الانسان هجرة الأرض والترحال الى الفضاء لتحقيق الوعى الكونى · وفى عصر الوعى الكونى تتبخر مفاهيم عديدة ومن بينها موضوع مؤتمرنا : التسامح ·

By the Same Author

- Philosophy & Civilization, Ain Shams Univ. Press, Cairo, 1978.
- Brain Drain, Ain Shams Univ. Press, Cairo, 1979.
- Cultural Tolerance, Anglo Egyptian Bookshop, Cairo, 1982
- Rural Women & Development, Middle East Research Centre, Cairo, 1981.
- Islam & Civilization, Ain Shams Univ. Press, Cairo, 1982.
- Youth, Intellectuals & Social Change, Anglo Egyptian Bookshop, 1983
- Unity of Knowledge, Ain Shams Univ. Press, Cairo, 1983.
- Youth, Violence, Religion, Anglo Egyptian Bookshop, Cairo, 1983.
- Roots of Dogmatism, Anglo Egyptian Bookshop, Cairo, 1984.
- Philosophy & Mass-Man, Anglo Egyptian Bookshop, Cairo, 1985.
- Cultural Identity in Time, Anglo Egyptian Bookshop, Cairo, 1985.
- Future of Islamic Civilization, Anglo Egyptian Bookshop, Cairo, 1985.
- Philosophy & Physics, Ain Shams Univ. Press, Cairo, 1986.

منتدى سور الأزبكية

WWW.BOOKS4ALL.NET

https://twitter.com/SourAlAzbakya

تعـــريف بـ

المجموعة الأوربية العربية للبحوث الاجتماعية (م ا ع ب ا)

● تأسست المجموعة الأوربية العربية للبحـــوث الاجتمـــاعية فى ديسمبر عام ١٩٧٥ كجمعية علمية مستقلة لعلماء الاجتمـــاع من البلدان العربية والأوربية ٠

● سعت الـ (م ع ا ب ا) ، فى مدة وجيزة، الى عقد لقاءات بين علماء الاجتمـــاع والمفكرين من مختلف التخصصـــات ، لدراسة الظواهر الاجتماعية الحادثة فى بلدانهم من أجل اقامة حـــوار ثقافى بين العرب والأوربيين ٠

● يتكون الـ (م ا ع ب ا) من لجنـــة تنفيذية برياســـة رئيس المجموعة ، وسكرتيرين اقليميين للبلدان العـــربية (أحدهما من المشرق والآخر من المغـــرب) ، وسكرتيرين اقليميين لأوربا (أحـــدهما من أوربا الشمالية والآخر من أوربا الجنوبية

منتدى سور الأزبكية
www.books4all.net

● منـــذ نشأة الـ (م ا ع ب ا) وهى فى رعـــاية مؤسســـة كونراد اديناور بألمانيا الغربية ٠

● عقدت أربعة مؤتمرات دولية بالاضافة الى سيمنار ومؤتمرين اقليميين ٠ انعقد المؤتمر الدولى الأول فى مالطة عام ١٩٧٦ عن « السياسة الاجتماعية فى البلدان العربية » ، والمؤتمر الدولى الثانى فى تونس عـــام ١٩٧٨ عن « هجرة العقول » ، والمؤتمر الثـــالث فى مالطة عام ١٩٨٠ عن « الشباب والانتلجنسيا والتغير الاجتماعى » ، والرابع فى روما عام ١٩٨١ عن « الشباب والعنف والدين : نماذج من العلمانية واللاعلمانية فى أوربا والعالم العربى » ، وانعقد السيمنار فى مالطة عام ١٩٨٠ عن « مشكلات منهجية فى دراسة الشباب » ٠ والمؤتمر الاقليمى الأول فى القاهرة عام ١٩٨١ عن « التسامح الثقافى » ٠ وانعقدت الورشة الاقليمية فى المغرب عام ١٩٨٢ عن « التراث الثقافى والذاكرة الجمعية » ٠

الثمن ٤٠٠ قرشا